AION
CONTRIBUCIONES AL SIMBOLISMO DEL SÍ-MISMO

C. G. JUNG

Traducción de Carlos Martín Ramírez

Γέγονε δὲ ταῦτα, φησίν, ἵνα ἀπαρχὴ
τῆς φυλοκρινήσεως γένηται τῶν
συγκεχυμένων ὁ Ἰησοῦς.

«Esto ha sucedido, dicen, para que Jesús
fuese la primera víctima de la diferenciación
de las cosas mezcladas».

Doctrina de Basílides
HIPÓLITO, *Elenchos*, VII, 27, 8

EDITORIAL TROTTA

La edición de esta obra se ha realizado con la ayuda de Pro Helvetia, Fundación suiza para la cultura, y de Stiftung der Werke von C.G. Jung

CARL GUSTAV JUNG
OBRA COMPLETA

TÍTULO ORIGINAL: AION. BEITRÄGE ZUR SYMBOLIK DES SELBST

© EDITORIAL TROTTA, S.A., 2011
FERRAZ, 55. 28008 MADRID
TELÉFONO: 91 5430361
FAX: 91 5431488
E-MAIL: EDITORIAL@TROTTA.ES
HTTP//: WWW.TROTTA.ES

© WALTER VERLAG, 1995
© CARLOS MARTÍN RAMÍREZ, PARA LA TRADUCCIÓN, 2011

DISEÑO DE COLECCIÓN
GALLEGO & PÉREZ-ENCISO

ISBN: 978-84-8164-298-8 (obra completa, edición en rústica)
ISBN: 978-84-9879-219-5 (volumen 9/2, edición en rústica)
DEPÓSITO LEGAL: S-923/2011

ISBN: 978-84-8164-344-2 (obra completa, edición en tela)
ISBN: 978-84-9879-220-1 (volumen 9/2, edición en tela)
DEPÓSITO LEGAL: S-947/2011

IMPRESIÓN
GRÁFICAS VARONA, S.A.

CONTENIDO

Nota previa de las editoras 1

Prólogo 3

I. El yo 7
II. La sombra 13
III. La sicigia: ánima y ánimus 17
IV. El sí-mismo 29
V. Cristo, un símbolo del sí-mismo 43
VI. El signo de Piscis 77
VII. Las profecías de Nostradamus 99
VIII. Sobre el significado histórico del pez 107
IX. La ambivalencia del símbolo del pez 121
X. El pez en la alquimia 129
1. La medusa 129
2. El pez 140
3. El símbolo del pez de los cátaros 148
XI. La interpretación alquimista del pez 157
XII. Generalidades en torno a la psicología del simbolismo cristiano-alquimista 175
XIII. Símbolos gnósticos del sí-mismo 187
XIV. Estructura y dinámica del sí-mismo 225
XV. Epílogo 267

Apéndice
Bibliografía 273
Índice onomástico 291
Índice de materias 297

NOTA PREVIA DE LAS EDITORAS

El volumen 9 de la Obra Completa está dedicado a estudios de los arquetipos específicos. El primer tomo, que lleva por título *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, está compuesto por ensayos más breves; el segundo, *Aion*, es una amplia monografía sobre el arquetipo del sí-mismo. El subtítulo que un día llevara, «Investigaciones sobre la historia de los símbolos», hacía también referencia a la segunda parte de la edición de 1951, el trabajo de Marie-Louise von Franz sobre «La *passio perpetuae*». De acuerdo con el autor, adoptamos para el presente volumen el subtítulo del índice: «Contribuciones al simbolismo del sí-mismo».

El índice onomástico y el índice analítico tenemos que agradecerlos nuevamente a la intervención de Magda Kerényi, que entretanto se ha convertido en miembro de la Society of Indexers, Londres.

Comienzos de 1976

LILLY JUNG-MERKER
ELISABETH RÜF

PRÓLOGO

Publico en este volumen VIII de los Tratados Psicológicos dos trabajos que, a pesar de su diversidad interior y exterior, están íntimamente relacionados en la medida en que se ocupan del gran tema del presente libro, a saber: la idea del eón (*aiōn*, en griego). Mientras que la contribución de mi colaboradora, la doctora Marie-Luise von Franz, describe la transición psicológica desde la Antigüedad al cristianismo, mediante el análisis de la *passio perpetuae*, mi investigación trata de enfocar, por medio de los símbolos del sí-mismo, cristianos, gnósticos y alquímicos, la transformación experimentada por la situación psíquica dentro del «eón cristiano». La tradición cristiana no sólo está imbuida desde su comienzo por la idea, inicialmente perso-judía del final de los tiempos, sino que está asimismo llena del presentimiento, en cierto sentido enantiodrómico, de la inversión de las dominantes. Me refiero al dilema Cristo-Anticristo. Es muy probable que la mayor parte de las especulaciones históricas en torno a los períodos y los límites temporales hayan estado desde siempre influidas, como ya muestra el Apocalipsis, por ideas astrológicas. No sólo es natural, por tanto, que mi investigación se centre principalmente en el símbolo del pez, puesto que el eón de Piscis ha constituido el fenómeno concomitante sincronístico de los dos mil años de evolución espiritual cristiana. En este lapso, la figura del *ánthropos* (del «hijo del hombre») no sólo se ha ido amplificando simbólicamente cada vez más, y por tanto ha ido aumentando su recepción psicológica, sino que ha traído consigo cambios en la actitud humana que se anticipaban ya en la espera del Anticristo de las escrituras primitivas. Al situar éstas la aparición del Anticristo en el tiempo final, está justificado hablar de

un «eón cristiano» que culminará en la parusía. Da la impresión de que esta expectativa coincide con la idea astrológica del Gran Mes del Pez.

El motivo por el que me propuse desarrollar estos interrogantes históricos lo constituye el hecho de que la imagen arquetípica de la totalidad, que aparece con tanta frecuencia en los productos de lo inconsciente, tiene su antecedente en la historia. Esta imagen se identificó ya tempranamente con la figura de Cristo, tal como he probado exhaustivamente en mi libro *Psicología y alquimia*. Tantas veces me ha sugerido mi público que me ocupara de la relación entre la figura tradicional de Cristo y los símbolos naturales de la totalidad, es decir, del sí-mismo, que he decidido finalmente emprender esta tarea. Mi decisión no ha sido fácil, dadas las extraordinarias dificultades que entraña una empresa de este tipo, ya que exigiría dominar todos los obstáculos y todas las posibilidades de error de un saber y de una perspicacia que, por desgracia, sólo poseo en grado limitado. Si bien estoy aceptablemente seguro de mis observaciones sobre el material empírico, creo ser bastante consciente del atrevimiento que supone introducir en mis reflexiones el testimonio de la historia. Creo saber asimismo la responsabilidad que asumo por el hecho de, prosiguiendo en cierto modo el proceso histórico de recepción de la figura de Cristo, añadir a sus muchas amplificaciones simbólicas una más, psicológica, o, como pudiera parecer, reducir el símbolo de Cristo a una imagen de totalidad psíquica. Pero el lector no debe olvidar en ningún momento que yo no hago profesión de fe ni escribo obras que representen una tendencia, sino que hago reflexiones acerca de cómo podría la consciencia moderna comprender determinadas cosas. A saber: cosas que, en mi opinión, merecen ser comprendidas y que corren evidente peligro de ser tragadas por el abismo de la incomprensión y del olvido; cosas, en fin, cuyo entendimiento contribuiría en gran modo a servir de ayuda a nuestra desorientación ideológica, al ayudar a iluminar las zonas del trasfondo y el subfondo psíquicos. En lo esencial, esta obra se ha ido formando paulatinamente en el curso de muchos años de innumerables conversaciones con personas de todas las edades y grados de formación, con personas que, en medio de la confusión y el desarraigo propios de nuestra sociedad, corrían el riesgo de perder toda relación con el sentido de la evolución del espíritu europeo, y de caer por tanto en ese estado de sugestibilidad que constituye la razón y la causa de las utópicas psicosis de masas de nuestro tiempo.

Escribo en calidad de médico y por sentido de responsabilidad médica, y no como adepto a una confesión. Tampoco escribo como

erudito, pues, de hacerlo así, haría bien en parapetarme tras los seguros muros de mi especialidad, en vez de, con mis insuficientes conocimientos históricos, ofrecer a la crítica flancos desprotegidos y poner así en peligro mi reputación científica. En la medida en que me lo ha permitido mi capacidad de trabajo, limitada por la edad y la enfermedad, me he esforzado por presentar el material probatorio de modo que ofrezca la mayor confianza posible y de apoyar con la cita de las fuentes los resultados a los que llego. Difícilmente hubiera culminado mi propósito de no haberme descargado en gran parte del fatigoso trabajo de consultas en las bibliotecas la colaboración de la señora L. Frey-Rohn, doctora en filosofía, y de las señoritas M. L. von Franz y R. Schärf, también doctoras en filosofía. A todas ellas quiero expresar aquí mi agradecido reconocimiento por tanta ayuda llena de comprensión. Quiero expresar mi especial agradecimiento a la señora Lena Hurwitz-Eisner, por la concienzuda elaboración del índice del presente volumen, así como a todos cuantos me han apoyado, con su consejo y colaboración, en la lectura crítica del manuscrito y las correcciones. No quisiera olvidar los grandes méritos de mi fiel secretaria, la señorita Marie-Jeanne Schmid.

Mayo de 1950

C. G. JUNG

I

EL YO

1 La ocupación con la psicología de lo inconsciente ha hecho que me encontrase frente a hechos que requieren el establecimiento de nuevos conceptos. Uno de estos conceptos es el del *sí-mismo*. Se denota con él una magnitud que no sustituye a lo que hasta ahora se denotaba con el concepto del yo, sino que, antes bien, lo incluye como término genérico. Debe entenderse por «yo» el factor complejo al que se refieren todos los contenidos de la consciencia. Constituye en cierto modo el centro del campo de la consciencia y, en la medida en que este campo comprende la personalidad empírica, el yo es el sujeto de todos los actos conscientes. La relación de un contenido psíquico con el yo representa el criterio de la consciencia, pues no sería consciente ningún contenido que no se hiciera presente al sujeto.

2 Con esta definición se describe y delimita ante todo la *dimensión del sujeto*. Teóricamente no pueden ponerse límites al campo de la consciencia, ya que puede ampliarse en una medida indeterminada. Pero empíricamente encuentra siempre sus límites en el terreno de lo *desconocido*, constituido por todo cuanto no se conoce, es decir, por todo lo que no está relacionado con el yo como centro del campo de la consciencia. Lo desconocido se divide en dos grupos de objetos, a saber, los experimentables por los sentidos, exteriores, y los experimentables de manera inmediata, interiores. El primero de estos grupos representa lo desconocido del mundo exterior; el segundo, lo desconocido del mundo interior. A este último terreno lo denominamos inconsciente.

3 El yo como contenido consciente en sí no es un factor sencillo, elemental, sino un factor complejo, y en cuanto tal no puede des-

cribirse exhaustivamente. De acuerdo con la experiencia tiene dos fundamentos: uno *somático* y otro *psíquico*. La base somática se desarrolla a partir de las percepciones endosomáticas, que son ya por su parte de índole psíquica y están unidas al yo, es decir: son conscientes. Tienen su base en estímulos endosomáticos que sólo en parte atraviesan el umbral de la consciencia. Una parte considerable de los mismos se produce de manera inconsciente, es decir, subliminal. Su carácter subliminal no tiene por qué significar una condición meramente fisiológica, como tampoco un contenido psíquico. Pueden llegar a ser supraliminales, es decir, convertirse en sensaciones. Pero no cabe duda de que, en gran parte, los procesos constituidos por estímulos endosomáticos no son en absoluto capaces de llegar a la consciencia, y son de una naturaleza tan elemental que no hay ningún motivo para otorgarles índole psíquica, a menos que se mantenga la opinión filosófica de que todos los procesos vitales son psíquicos. Contra este supuesto de difícil demostración hay que objetar sobre todo que amplía fuera de toda medida el concepto de la psique, e interpreta el proceso vital en un sentido que los hechos no justifican necesariamente. Los conceptos excesivamente amplios suelen resultar instrumentos inapropiados, ya que son demasiado vagos e imprecisos. Por ello, yo he propuesto que se utilice el concepto de lo psíquico únicamente en aquel ámbito en el que una voluntad es todavía capaz de alterar el proceso de carácter reflejo o instintivo. A este respecto tengo que remitir al lector a mi artículo «El espíritu de la psicología»[1], en el que expongo con más detalle esta definición de lo psíquico.

4 La base somática del yo consta, como hemos dicho, de factores conscientes e inconscientes. Y otro tanto cabe decir de la base psíquica: por una parte el yo se basa en *todo el campo de la consciencia*, y por otra en *la totalidad de los contenidos inconscientes*. Éstos se dividen en tres grupos: en primer lugar los contenidos temporalmente subliminales, es decir, reproducibles a voluntad (memoria); en segundo lugar, los no reproducibles voluntariamente, inconscientes, y en tercer lugar, los que no pueden en absoluto acceder a la consciencia. El segundo grupo puede deducirse a partir de la existencia de irrupciones espontáneas de contenidos subliminales en la consciencia. El tercer grupo es hipotético, es decir, es una consecuencia lógica a partir de los hechos en los que se basa el segundo grupo: lo componen los contenidos que *todavía no* han irrumpido en la consciencia, o que no irrumpirán nunca en ella.

1. *Eranos-Jahrbuch*, 1946. [Publicado posteriormente como «Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico» (OC 8,8).]

5 Cuando antes he dicho que el yo *se basa* en todo el campo de la consciencia no quiero decir que esté *compuesto* por éste. Si fuera éste el caso, no podría diferenciarse en absoluto de dicho campo. Es únicamente el punto de referencia del mismo, fundamentado y delimitado por el factor somático al que antes aludimos.

6 El yo, con independencia del relativo desconocimiento y carácter inconsciente de sus fundamentos, es un factor por excelencia de la consciencia. Es incluso una adquisición empírica de la existencia individual. Surge inicialmente, al parecer, del choque del factor somático con el medio y, una vez que existe como sujeto, se desarrolla a partir de nuevos choques con el mundo circundante y con el mundo interior.

7 A pesar del alcance inabarcable de sus fundamentos nunca es el yo más ni menos que la consciencia en general. En cuanto factor de la consciencia, podría, al menos en teoría, describirse de una manera completa. Pero esta descripción no ofrecería nunca más que una imagen de la *personalidad consciente*, en la que faltarían todas las características desconocidas o inconscientes para el sujeto. Ahora bien, la imagen completa de la personalidad tendría que comprender estas características. Una descripción total de la personalidad es imposible, incluso en teoría, porque la parte inconsciente no puede incluirse. Ésta, como la experiencia demuestra sobradamente, no carece ni mucho menos de importancia. Al contrario: hay a menudo cualidades decisivas que son inconscientes y que sólo pueden observarse desde el exterior, o incluso tienen que detectarse penosamente con ayuda de técnicas apropiadas.

8 Es evidente que el fenómeno total de la personalidad no coincide con el yo, es decir, con la personalidad consciente, sino que constituye una dimensión que hay que diferenciar de él. Una necesidad tal se da sólo, naturalmente, para una psicología que se ocupa del hecho de lo inconsciente, Pero, para ésta, la diferenciación tiene la mayor importancia. Incluso para la práctica jurídica significa algo que determinados estados psíquicos sean conscientes o inconscientes, por ejemplo para juzgar la responsabilidad.

9 Por eso yo he propuesto denominar *sí-mismo* a la personalidad total, que existe, pero no puede abordarse por completo. Por definición, el yo se subordina al sí-mismo, y se comporta en relación con éste como una parte con el todo. En el ámbito del campo de la consciencia posee, como suele decirse, *libre albedrío*. Con este concepto no aludo a una cuestión filosófica, sino al hecho psicológico de la llamada libre decisión o sentimiento subjetivo de libertad, de todos conocido. Pero, del mismo modo que nuestra libre voluntad tropieza con las necesidades del mundo exterior, también

encuentra límites más allá del campo de la consciencia en el mundo interior subjetivo, es decir: allí donde entra en conflicto con los hechos del sí-mismo. De igual modo que las circunstancias exteriores chocan con nosotros y nos limitan, también el sí-mismo se comporta en relación con el yo como un *hecho objetivo*, en el que la libertad de nuestra voluntad no puede cambiar nada sin más. Es incluso sabido que el yo no sólo no puede hacer nada frente al sí-mismo, sino que puede darse el caso de que sea asimilado y alterado en gran medida por partes de la personalidad que experimentan una evolución.

10 Por su propia naturaleza no puede hacerse del yo más que una descripción general de carácter formal. Toda otra forma de contemplarlo debería tener en cuenta la *individualidad*, que se adhiere al yo como una característica principal. Aunque los numerosos elementos que componen este factor complejo son en sí los mismos en todos los casos, varían infinitamente por cuanto se refiere a su claridad, su tono emocional y su dimensión. El resultado de su composición, esto es, el yo, es por lo tanto, por lo que puede constatarse, una unicidad individual que en cierta medida se mantiene idéntica a sí misma. Esta durabilidad es relativa, puesto que en determinados casos pueden producirse cambios profundos en la personalidad. Estas alteraciones no son siempre, en modo alguno, patológicas, sino que están condicionadas por una evolución y entran en consecuencia en el ámbito de lo normal.

11 Como punto de referencia del campo de la consciencia es el yo el sujeto de todas las *adaptaciones*, en la medida en que las haya llevado a cabo la voluntad. En la economía anímica el yo desempeña por tanto un significativo papel. La posición que ocupa en ella es tan importante que no carece de buenas razones el prejuicio según el cual el yo es el centro de la personalidad, o el campo de la consciencia es la psique en sí. Si hacemos abstracción de las alusiones de Leibniz, Kant, Schelling y Schopenhauer, y de los bosquejos filosóficos de Carus y von Hartmann, es la nueva psicología la que, desde finales del siglo XIX, con su método inductivo, descubre las bases de la consciencia y demuestra empíricamente la existencia de una psique extraconsciente. Con este descubrimiento se ha relativizado la posición absoluta que hasta entonces ocupaba el yo, es decir, éste conserva su carácter de centro del campo de la consciencia, pero se le pone en cuestión en cuanto punto central de la personalidad. Si bien participa en ella, no es su totalidad. Como ya he mencionado, resulta del todo imposible estimar cómo es de grande o de pequeña la parte que le corresponde o, dicho de otro modo, hasta qué punto tiene libertad o depende de las condiciones de la

psique extraconsciente. Tan sólo podemos afirmar que su libertad es limitada y que su dependencia se ha demostrado de manera decisiva. De acuerdo con mi experiencia, hacemos bien en no subvalorar su dependencia respecto a lo inconsciente. Claro está que no debemos decir esto a quienes ya sobrevaloran la importancia de lo inconsciente. Un cierto criterio para la justa medida lo ofrecen las consecuencias psíquicas de una estimación equivocada, algo sobre lo que volveremos más adelante.

12 Antes dividíamos lo inconsciente, desde el punto de vista de la psicología de la consciencia, en tres grupos. En cambio, desde el punto de vista de la psicología de la personalidad, tenemos una división en dos partes, a saber: una psique extraconsciente cuyos contenidos son de carácter *personal*, y otra cuyos contenidos tienen carácter *impersonal* o *colectivo*. El primer grupo se refiere a contenidos que representan partes integrantes de la personalidad individual y que, en consecuencia, podrían ser también conscientes; el segundo viene a ser una *condición o base de la psique* en general que existe universalmente y que es del todo idéntica a sí misma. Esta proposición no representa desde luego más que una hipótesis, pero nos vemos forzados a adoptarla por las características que presenta el material empírico, con independencia de que es altamente probable que la semejanza general de los procesos psíquicos en todos los individuos tenga que basarse en una regularidad universal, y por tanto impersonal, del mismo modo que el instinto que se manifiesta en el individuo supone solamente un fenómeno que forma parte de una base instintiva general.

II

LA SOMBRA

13 Los contenidos de lo inconsciente personal son adquisiciones de la vida individual; los de lo inconsciente colectivo son por el contrario *arquetipos* que existen siempre y *a priori*. La relación de estos últimos con los instintos la he tratado en otro lugar[1]. De entre los arquetipos se caracterizan empíricamente con la mayor claridad aquellos que influyen en el yo, o le perturban, con mayor frecuencia e intensidad. Son los de la *sombra*, el *ánima* y el *ánimus*[2]. La figura más accesible a la experiencia es la sombra, ya que su naturaleza se puede explorar en gran medida a partir de los contenidos de lo inconsciente personal. Tan sólo constituyen una excepción a esta regla aquellos raros casos en los que las cualidades positivas de la personalidad están reprimidas y en los que, en consecuencia, el yo desempeña un papel esencialmente negativo, es decir, desfavorable.

14 La sombra es un problema moral que supone un reto para el conjunto de la personalidad del yo, puesto que nadie puede percatarse de su existencia sin un considerable ejercicio de decisión moral. Esta toma de conciencia implica reconocer los aspectos oscuros de la personalidad como realmente existentes, acto que es la base inevitable de toda clase de autoconocimiento y que suele encontrar por tanto una considerable resistencia. Si el autoconocimiento constituye una medida psicoterapéutica, a menudo significa un penoso trabajo que puede prolongarse mucho tiempo.

1. «Instinto e inconsciente» [OC 8,6] y «El espíritu de la psicología».

2. El contenido de este capítulo y del siguiente procede de una conferencia que pronuncié en 1948 en la Schweizerische Gesellschaft für Praktische Psychologie de Zúrich. Se publicó en la *Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde und deren Grenzgebiete* I/4 (1948).

15 Una investigación más a fondo de las características oscuras o inferioridades que constituyen la sombra da como resultado que éstas poseen una naturaleza emocional, o una cierta autonomía y son, como consecuencia, obsedientes o —mejor— posedientes*. Porque la emoción no es una actividad, sino un acontecimiento que le ocurre a uno. Los afectos se producen en los puntos de menor adaptación, y revelan al mismo tiempo la razón de la adaptación reducida, a saber: una cierta inferioridad y la existencia de un cierto nivel inferior de la personalidad. En este nivel más profundo, con sus emociones apenas controladas o no controladas en absoluto, se comporta uno más o menos como un primitivo, que no sólo es víctima de sus afectos, carente de voluntad propia, sino que muestra además una notable incapacidad de juicio moral.

16 Ahora bien, mientras que la sombra, con comprensión y buena voluntad, puede incorporarse a la personalidad consciente, hay algunas características que, como demuestra la experiencia, ofrecen terca resistencia al control moral y prácticamente es imposible influir en ellas. Estas resistencias van unidas por regla general a *proyecciones*, que no se reconocen como tales y que requieren para su reconocimiento una consecución moral por encima de lo común. Mientras que los rasgos característicos de la sombra pueden reconocerse sin demasiado esfuerzo como propiedades pertenecientes a la personalidad, aquí fracasan tanto la comprensión como la voluntad, pues la razón de la emoción parece sin duda alguna residir en el *otro*. Por muy evidente que resulte para el observador objetivo que se trata de proyecciones, existe poca esperanza de que el sujeto lo entienda así. Hay que estar ya convencido de que a veces no se tiene razón para estar dispuesto a separar del objeto proyecciones con carga emocional.

17 Supongamos que un individuo determinado no muestra la menor inclinación a reconocer sus proyecciones. El factor que genera las proyecciones tendrá entonces libertad de acción y podrá, si tiene un objetivo, realizarlo, o bien provocar el estado característico para conseguir su efectividad. Es sabido que el que proyecta no es el sujeto consciente, sino lo inconsciente. *Nos encontramos por lo tanto con la proyección; no la hacemos.* La consecuencia de las proyecciones es un *aislamiento del sujeto* frente al mundo exterior, al no existir una relación real con éste, sino una relación imaginaria. Las proyecciones transforman el mundo circundante en el propio

* Con estos dos neologismos el autor parece querer indicar que tienen el carácter de obsesiones o de posesiones. (*N. del T.*)

pero desconocido rostro. Conducen por tanto, en última instancia, a una situación autoerótica o autista, en la que se sueña un mundo, cuya realidad permanece sin embargo inalcanzable. El *sentiment d'incomplétude* que de esta situación se deriva, y el sentimiento, todavía peor, de esterilidad, se explican, debido a la proyección, como animosidad del entorno, y este círculo vicioso aumenta el aislamiento. Cuantas más proyecciones se introduzcan entre el sujeto y el mundo circundante tanto más difícil le resultará al yo descubrir sus ilusiones. Un paciente de cuarenta y cinco años, que sufría desde los veinte una neurosis compulsiva que le había aislado por completo del mundo, me dijo: «¡Nunca soy capaz de reconocer que he desperdiciado los veinticinco mejores años de mi vida!».

18 Resulta muchas veces trágico ver de qué manera tan clara una persona destroza su vida y las de otros, pero por nada del mundo es capaz de comprender hasta qué punto toda la tragedia parte de ella, y una y otra vez la realimenta y mantiene. A su consciencia no la afecta, ya que se queja de un mundo infiel, y lo maldice, un mundo que cada vez se retira más lejos. Es antes bien un factor inconsciente el que teje las ilusiones que le ocultan el mundo y a sí mismo. El tejido tiende a convertirse de hecho en un capullo en el que el sujeto quedará encerrado.

19 Resulta ahora evidente suponer que las proyecciones que sólo pueden disolverse con la mayor dificultad, o que inicialmente no pueden disolverse en absoluto, pertenecen asimismo al ámbito de la sombra, es decir, al lado negativo de la propia personalidad. Pero, a partir de un cierto punto, esta suposición se vuelve imposible, al remitir el símbolo que hace entonces su aparición, no al propio género, sino al opuesto: en el hombre a la mujer, y viceversa. Como fuente de las proyecciones no figura ya, así pues, la sombra del mismo sexo, sino el sexo opuesto. Nos encontramos aquí con el ánimus de la mujer y el ánima del hombre, dos arquetipos mutuamente correspondientes, cuya autonomía y cuyo carácter inconsciente explican la persistencia de sus proyecciones. Ciertamente es la sombra un motivo conocido por la mitología. Pero, en la medida en que, inicialmente y en primera instancia, representa a lo inconsciente personal y, por lo tanto y en lo que se refiere a sus contenidos, no resulta difícil que aflore en la consciencia, se diferencia, precisamente por la mayor facilidad que presenta su detección y percatación, del ánima y el ánimus, que están considerablemente más lejos de la consciencia y que, en consecuencia y en circunstancias normales, rara vez o nunca se perciben. La sombra puede detectarse sin dificultad con un poco de autocrítica, en la medida en que es de naturaleza personal. Pero, cuan-

do se presenta como arquetipo, nos encontramos con las mismas dificultades que en el caso del ánimus y el ánima. Dicho de otro modo: entra dentro de lo posible que se reconozca la maldad relativa de la propia naturaleza, mientras que mirar cara a cara a la maldad absoluta supone una experiencia tan infrecuente como perturbadora.

III

LA SICIGIA: ÁNIMA Y ÁNIMUS

20 Ahora bien, ¿qué es este factor proyectante? En Oriente se le llama la «tejedora»[1], o Maya, la bailarina que genera ilusiones. Si no lo supiéramos desde hace mucho, por el simbolismo de los sueños, esta interpretación oriental nos pondría en la pista correcta: lo cubriente, envolvente, devorador, remite irremisiblemente a la *madre*[2], es decir, a la relación del hijo con la verdadera madre, a su *imago* y a la mujer que ha de ser madre para él. Su eros es pasivo como el de un niño: espera ser agarrado, absorbido, tapado y engullido. Busca, en cierto modo, el círculo mágico de la madre, protector, nutricio; el estado del lactante, libre de toda preocupación, en el que el mundo exterior viene a él y le impone incluso la felicidad. Nada tiene de extraño en consecuencia que, para él, desaparezca el mundo real.

21 Si se dramatiza este estado, tal como por lo general hace lo inconsciente, se contempla en la escena psicológica a un ser humano que vive hacia atrás, que busca su infancia y a su madre y que huye del mundo maligno y frío, que ni siquiera quiere entenderle. No es raro ver junto a este hijito a una madre que no parece tener el menor interés en dejar que su hijo se haga hombre, que se preocupa de él de forma incansable y sacrificada, y no desatiende nada que pueda impedir al hijo llegar a ser hombre y casarse. Se

1. Rousselle, *Seelische Führung im lebenden Taoismus*, tabla I, pp. 150 y 170. Rousselle denomina a la tejedora «alma animal». Hay un dicho que reza: «la tejedora pone en movimiento» (*loc. cit.*). Yo he definido el ánima como personificación de lo inconsciente.

2. «Madre» no se entiende aquí, ni en lo que sigue, literalmente, sino como símbolo de todo lo que actúa como «madre».

contempla el secreto complot entre madre e hijo y cómo ambos colaboran en el engaño a la vida.

22 ¿Quién tiene la culpa, la madre o el hijo? Probablemente los dos. Hay que tomarse en serio la frustrada añoranza que el hijo siente de la vida y del mundo. Le gustaría tocar lo real, abrazar la tierra y hacer fructificar el campo del mundo. Pero únicamente emprende impacientes tentativas, puesto que el secreto recuerdo de que el mundo y la felicidad se pueden recibir también como regalo —a saber, de la madre— frena su empuje y disminuye su perseverancia. El trozo de mundo con el que, como todo ser humano, se encuentra una y otra vez, no es el adecuado, ya que no se entrega, no se muestra complaciente, resulta áspero, quiere ser conquistado y sólo se somete ante el vigor. Exige virilidad en el hombre, exige su ardor y, sobre todo, su ánimo y fuerza resolutiva, que la persona entera es capaz de arrojar en el plato de la balanza. Para ello necesitaría un eros infiel, que pueda olvidar a la madre y causarle dolor a él mismo, al abandonar a la primera amante de su vida. En previsión de este grave atrevimiento, la madre ha tenido el cuidado de enseñarle la virtud de la fidelidad, de la entrega, de la lealtad, para preservarle de la amenazante caída moral que va unida al riesgo vital. Lo ha aprendido demasiado bien, y mantiene su fidelidad a la madre, quizá para la mayor preocupación de ésta (por ejemplo cuando, en su honor, se muestra homosexual) y, a la vez, para su satisfacción inconsciente, mítica. Pues con esta última relación se realiza el arquetipo, tan antiguo como sacratísimo, de la boda de madre e hijo. ¿Qué tiene al fin y al cabo que ofrecer la realidad banal, con sus registros civiles, sus sueldos mensuales, sus alquileres, etc., que pudiera ofrecer un contrapeso a aquel escalofrío místico del *hieros gamos*, a aquella hembra estelar a la que sigue el dragón, y a aquellas pías incertidumbres que rodean la boda del cordero?

23 En esta fase del mito, que es la que mejor reproduce la esencia de lo inconsciente colectivo, la madre es vieja y joven. Deméter y Perséfone, y el hijo es a la vez esposo y lactante dormido: un estado de indescriptible plenitud con el que naturalmente no pueden competir ni de lejos las imperfecciones de la vida real, los esfuerzos y las penalidades de la adaptación, el sufrimiento de las múltiples desilusiones con la realidad.

24 El factor formador de proyecciones es en el caso del hijo idéntico a la *imago de la madre,* y en consecuencia éste se mantiene para la madre real. La proyección sólo puede disolverse cuando el hijo ve que en su ámbito anímico hay una *imago* de la madre, y no sólo de ésta, sino también de la hija, de la hermana y de la amante, de la diosa celestial y de la Baubo ctónica, presente en todas partes como

imagen sin edad, y que toda madre y toda amante es la portadora y la realizadora de este peligroso espejismo, que se adecua en lo más profundo al ser del hombre. Le pertenece a él, es la fidelidad, que por mor de la vida no siempre puede guardar; es la imposible, necesaria, compensación por el riesgo, los esfuerzos, los sacrificios, que terminan todos en desilusión; es el consuelo frente a toda la amargura de la vida y, junto a todo ello, es la gran seductora que suscita ilusión hacia esa misma vida, y no sólo hacia sus aspectos razonables y útiles, sino también hacia sus terribles paradojas y ambigüedades, en las que se compensan el bien y el mal, el éxito y el fracaso, la esperanza y la desesperación. Como su mayor peligro, exige el máximo del hombre, y cuando éste es tal, obtiene también el máximo.

25 Esta imagen es la «Señora del Alma», como la ha denominado Spitteler. Yo he propuesto el término *ánima*, ya que debe designarse con él algo específico para lo que la expresión «alma» resulta demasiado general y vaga. El estado de cosas que se resume bajo el concepto de ánima es un contenido sobremanera dramático de lo inconsciente. Puede describirse en lenguaje racional, científico, con lo que, sin embargo, no se expresa ni de lejos su esencia viva. Yo prefiero, consciente y deliberadamente, la forma de intuición y de expresión mitológica y dramatizadora, porque, teniendo en cuenta cuál es su objeto, es decir, procesos vivos, anímicos, no sólo es más expresiva, sino también más exacta, que un lenguaje científico abstracto que a menudo acaricia la idea de que un buen día sus conceptos intuitivos puedan sustituirse por ecuaciones algebraicas.

26 El factor formador de proyecciones es el ánima, o lo inconsciente representado por ésta. Se presenta, allí donde lo hace, en sueños, visiones y fantasías, de manera *personificada*, y anuncia de ese modo que el factor que le sirve de base posee todas las destacadas propiedades de un ser femenino[3]. No es ninguna invención de la consciencia, sino una producción espontánea de lo inconsciente; tampoco es ninguna figura sustitutiva de la madre, sino que, a juzgar por todas las apariencias, es como si las propiedades numinosas que hacen que la *imago* materna sea tan influyente y peligrosa surgieran del arquetipo colectivo del ánima que encarna de nuevo en cada niño.

3. Naturalmente aparece también en la literatura como figura típica. Las publicaciones recientes referentes al ánima son: Linda Fierz-David, *Der Liebestraum des Poliphilo*, y Jung, *La psicología de la transferencia* [OC 16,12]. Entre los humanistas del siglo XVI, el primero que se encuentra con el ánima como idea psicológica es Richardus Vitus [en *Aelia Laelia Crispis epitaphium*]. Cf. Jung, «El enigma de Bolonia» [en OC 14,2].

27 Ahora bien, dado que el ánima es el arquetipo que destaca en el hombre, cabe suponer que exista un equivalente en la mujer, que, del mismo modo que el hombre tiene una compensación femenina, la mujer tenga una masculina. No obstante, no quiero dar a entender que estas relaciones de compensación son deducciones. Se han necesitado por el contrario múltiples y concienzudas experiencias para captar empíricamente el ánima y el ánimus. Por tanto, lo que quiera que enunciemos sobre estos arquetipos puede comprobarse directamente con hechos, o al menos estos hechos hacen que resulte probable. De todas formas soy consciente de que se trata de un trabajo pionero, que tiene que conformarse con la provisionalidad.

28 Del mismo modo que el primer portador del factor formador de proyecciones en el hijo es la madre, en la hija es el *padre*. La experiencia práctica de estas relaciones consta de numerosos casos individuales, que representan toda clase de variantes del tema básico. Por tanto, una descripción concisa de estas relaciones sólo puede ser esquemática.

29 La mujer es compensada por la esencia masculina, por lo que su inconsciente tiene, por así decirlo, signo masculino. En comparación con el hombre esto supone una importante diferencia. En atención a este hecho, yo he denominado *ánimus* al factor formador de proyecciones en la mujer. Esta palabra significa entendimiento o espíritu. De igual manera que el ánima corresponde al eros materno, el ánimus corresponde al logos paterno. No quiero en modo alguno dar una definición demasiado específica de estos dos conceptos intuitivos. Me sirvo de «eros» y de «logos» únicamente como medios conceptuales auxiliares para aludir al hecho de que la consciencia de la mujer se caracteriza más por lo vinculante del eros que por lo discriminante y cognoscitivo del logos. En los hombres, el eros, la función relacional, está por lo general menos desarrollada que el logos. En la mujer, en cambio, el eros constituye una expresión de su verdadera naturaleza, mientras que su logos representa un incidente lamentable. Suscita malentendidos e interpretaciones iracundas en los ambientes familiares y amistosos, porque, en vez de estar constituido por reflexiones, está constituido por opiniones. Entiendo por tales suposiciones apriorísticas que, por así decirlo, tienen la pretensión de ser verdades absolutas. Algo así, como todo el mundo sabe, puede resultar irritante. Dado que el ánimus tiene preferencia por discutir, es en las discusiones en las que se pretende llevar siempre la razón donde con más facilidad se le ve actuar. No cabe duda de que también los hombres pueden argumentar de una manera muy femenina, a saber: cuando están poseídos por el ánima

y debido a ello se transforman en el ánimus de su ánima. Lo que les importa principalmente cuando actúan así es su *vanidad* y su *susceptibilidad* personales; a las mujeres, en cambio, les importa el *poder* de la verdad o de la justicia, o de otras «ades» o «icias», pues de su vanidad ya se han ocupado la modista y el peluquero. El «padre» (= la suma de todas las opiniones tradicionales) desempeña un gran papel en la argumentación femenina. Por muy amable y bien dispuesto que pueda ser su eros, cuando el ánimus lleva las riendas, no se deja perturbar por toda la lógica del mundo. En muchos casos tiene el hombre la sensación (y no le falta razón para ello) de que únicamente la seducción, o la agresión física o la violación poseen aún la necesaria fuerza de «generar» convicción. Ignora que la situación sumamente dramática tendría un final banal y carente de todo atractivo si abandonase el campo de batalla y dejara la continuación a una mujer o a su mujer. Pero rara vez, o nunca, se le ocurrirá esta idea provechosa. Pues ningún hombre conversa con un ánimus, ni siquiera durante el más breve tiempo, sin quedar de inmediato a merced de su ánima. Quien tuviera todavía el humor de escuchar la conversación objetivamente, quedaría sobremanera asombrado por la imponente cantidad de lugares comunes, perogrulladas, frases de periódicos y de novelas, toda clase de argumentos manoseados, hasta los insultos más ordinarios y la conmovedora falta de lógica. Es una conversación que, independiente de quienes la mantengan, se repite millones de veces en todas las lenguas del mundo y es siempre sustancialmente la misma.

30 Este hecho aparentemente notable se basa en la siguiente circunstancia: cuando se encuentran el ánimus y el ánima, el ánimus saca la espada de su poder, y el ánima esparce el veneno de su engaño y su seducción. El resultado no tiene por qué ser siempre negativo, pues existe también gran probabilidad de que se enamoren uno del otro (¡un caso especial de amor a primera vista!). Ahora bien, el lenguaje del amor es sorprendentemente uniforme y se sirve de formas que gozan de general aprecio, con la mayor entrega y fidelidad, con lo que ambas personas se encuentran de nuevo en una situación banal, colectiva. Sin embargo viven con la ilusión de relacionarse de la manera más individual.

31 Tanto en sentido positivo como negativo, la relación ánima-ánimus es siempre «animosa», es decir, emocional y por ello colectiva. Los afectos rebajan el nivel de la relación y la aproximan a la base instintiva general, que ya no tiene en sí nada de individual. No es raro por tanto que la relación se desarrolle por encima de los actores humanos que la representan, y que luego no saben cómo les ha acontecido.

32 Mientras que en el hombre la obnubilación animosa es sentimental y está llena de resentimiento, en la mujer se manifiesta en formas de comprender, interpretaciones, opiniones, insinuaciones y construcciones erróneas, que tienen todas la finalidad o el resultado de obstruir la relación entre dos personas. La mujer, como el hombre, queda encerrada por la enorme influencia familiar y, como la hija que es la única que entiende a su padre (es decir que siempre lleva razón), es trasladada a los pastos en los que se deja pastorear por su pastor anímico, el ánimus.

33 Como el ánima, también el ánimus tiene un aspecto positivo. En la figura del padre se expresa no sólo la opinión tradicional, sino, también y en la misma medida, lo que se denomina «espíritu», en especial ideas generales filosóficas y religiosas, o bien la actitud que procede de tales convicciones. Así, el ánimus es también un *psychopompos*, un mediador entre consciencia e inconsciente, y una personificación de lo inconsciente. Del mismo modo que el ánima se convierte mediante la integración en un eros de la consciencia, así el ánimus lo hace en un logos y, como aquélla presta a la consciencia masculina relación y referencia [*Beziehung und Bezogenheit*], ésta presta a la consciencia femenina pensatividad [*Nachdenklichkeit*], reflexión y conocimiento.

34 El efecto que ánima y ánimus ejercen sobre el yo es en principio el mismo. Resulta difícil de eliminar, porque, en primer lugar, es extraordinariamente fuerte e infunde inmediatamente en la personalidad yoica un inamovible sentimiento de justificación y de llevar razón y, en segundo lugar, porque su causa se proyecta, es decir, parece basarse en gran parte en objetos y en circunstancias objetivas. Yo me inclino por atribuir las dos características de este efecto a las propiedades del arquetipo. Pues éste existe *a priori*, hecho que permite explicar la existencia indiscutida e indiscutible, a menudo totalmente irracional de determinados estados de ánimo u opiniones. La notoria imposibilidad de influir en estas últimas se debería principalmente al fuerte efecto sugestivo que emana del arquetipo. Éste fascina a la consciencia y se apodera de ella hipnóticamente. No es raro que el yo experimente en tal caso un vago sentimiento de derrota moral, y que se comporte de modo tanto más negativo, obcecado e impenitente en su pretensión de tener razón, con lo que, por la vía del círculo vicioso, aumenta su sentimiento de inferioridad. Con ello falta la base para la relación humana, ya que el delirio de grandeza, tanto como el sentimiento de inferioridad, imposibilitan el reconocimiento mutuo, sin el cual no hay relación alguna.

35 Tal como he mencionado anteriormente resulta más fácil tomar consciencia de la existencia de la sombra que de la del ánima

y el ánimus. En el primer caso tenemos la ventaja de una cierta reparación mediante la educación, que desde siempre ha intentado convencer a los seres humanos de que no están hechos de oro puro al cien por cien. Todo el mundo entiende por tanto con facilidad lo que quiere decirse con conceptos como el de «sombra», «personalidad inferior» y otros por el estilo. Y si alguien lo olvida, un sermón dominical, la observación hecha por su cónyuge o la agencia tributaria podrían refrescarle fácilmente la memoria. Con el ánimus y el ánima las cosas no son ni mucho menos tan fáciles. En primer lugar no hay educación moral a este respecto, y en segundo lugar nos conformamos con la pretensión de llevar siempre razón y nos resulta preferible calumniarnos mutuamente (si no algo peor) que reconocer el hecho de la proyección. Antes bien nos parece natural que los hombres tengan estados de ánimo irracionales y que las mujeres tengan opiniones irracionales. Esta situación tiene sin duda una base instintiva, y tiene que ser tal como es porque de ese modo queda eternamente asegurado el juego empedocliano del *neikos* (odio) y la *philia* (amor) de los elementos. La naturaleza es conservadora y no permite que se perturben fácilmente sus círculos. Ánimus y ánima pertenecen a un terreno vedado natural que defiende de la manera más tenaz su invulnerabilidad. Por eso resulta mucho más difícil que las proyecciones del ánimus-ánima lleguen a ser conscientes que reconocer los lados de sombra propios. En este último caso hay que superar una cierta resistencia moral en forma de vanidad, ambición, engreimiento, resentimientos, etc. Pero en el primer caso vienen a añadirse dificultades puramente de la comprensión, sin tener para nada en cuenta los contenidos de la proyección, que no se sabe cómo clasificar. Por último, se suscita también una duda profunda respecto a si no nos estamos inmiscuyendo en exceso en los mecanismos de la naturaleza, al hacer conscientes cosas que, al fin y al cabo, hubiera sido mejor dejar dormidas.

36 Aunque, según mi experiencia, hay un cierto número de personas que sin especiales dificultades intelectuales o morales son capaces de entender lo que se quiere decir con ánimus y ánima, nos encontramos con mucha más gente que tiene no pequeña dificultad para entender estos conceptos y representárselos de algún modo. Lo cual demuestra que con ellos entramos en un terreno que está fuera del alcance común. En consecuencia son conceptos que no gozan de popularidad, precisamente porque no resultan familiares. De ahí se sigue que movilizan prejuicios que los convierten en tabú, como siempre ha sucedido con las cosas inesperadas.

37 Pues bien, cuando planteamos la exigencia de que se disuelvan las proyecciones, porque es más sano y más conveniente en todos

los aspectos, entramos en una tierra ignota. Todo el mundo ha estado convencido hasta ahora de que las representaciones «mi padre», «mi madre», etc., no son más que la imagen del padre o la madre reales, coincidente de la manera más fiel con el modelo, de modo que cuando alguien dice «mi padre» no quiere en absoluto decir nada más que lo que su padre en sí es en realidad. Opina así de hecho, pero una opinión dista todavía mucho de producir una identidad. A este respecto tiene razón la conclusión engañosa del *enkekalymmenos* (del oculto)[4]. Pues si se introduce en el cálculo psicológico la imagen que X tiene de su padre y que considera que es el padre real, no sale la cuenta, dado que la expresión que se introduce en la ecuación no coincide con la realidad. X ha pasado por alto que la representación de una persona consta en primer lugar de la imagen que X recibe de la persona real, y en segundo lugar de la otra imagen, que procede de la elaboración subjetiva de la imagen 1, que quizá sea ya muy deficiente. La idea que X tiene de su padre es una magnitud compleja, de la que el padre real sólo en parte es responsable; una parte indeterminada de la misma corresponde al hijo, hasta tal punto que, cada vez que éste critica al padre o le elogia, se refiere inconscientemente a sí mismo, y ocasiona así consecuencias psicológicas como las que se presentan en quien de manera habitual se denigra o se ensalza. Pero, si X compara cuidadosamente sus reacciones con la realidad, tiene la oportunidad de observar que en algún sitio está haciendo algo incorrecto, si es que no hace ya tiempo que ha comprobado, a partir del comportamiento de su padre, que se había formado una imagen falsa de éste. Por regla general ocurre que X está convencido de que tiene razón, y de que si alguien no la tiene será siempre el otro. Si el eros de X está poco desarrollado, la relación insatisfactoria le será indiferente, o le irritarán la falta de consecuencia y demás defectos incomprensibles del padre, que nunca se comporta tal como correspondería a la imagen que X tiene de él. Por ello tiene X todas las razones para sentirse herido, incomprendido, incluso engañado.

38 Puede imaginarse lo deseable que sería en un caso así poder hacer desaparecer las proyecciones. Siempre hay optimistas que creen que podría conseguirse que el mundo se dirigiera a una edad de oro con sólo decirle a la gente dónde está el camino correcto que conduce a ella. Podrían ustedes probar a explicarle en tales casos que su comportamiento se parece al de un perro que persigue su

4. Procede del megárico Eubúlides y dice así: «¿Puedes reconocer a tu padre? Sí. ¿Puedes reconocer a este oculto? No. Este oculto es tu padre. Puedes conocer a tu padre y no conocerle». [Según Diógenes Laercio, *De clarorum philosophorum vitis*, 2, 108 s.]

propia cola. Para que alguien vea lo erróneo de su actitud se necesita algo más que meramente «decírselo», pues se trata de algo más de lo que nos permitiría la razonabilidad normal. Se trata de los decisivos «malentendidos» que en circunstancias habituales nadie reconoce. Sería como si se quisiera, por ejemplo, que una persona normal y corriente tuviera que reconocer que es un delincuente.

39 Hago mención de todo esto para ilustrar el orden de magnitud al que pertenecen las proyecciones provocadas por el ánima y el ánimus, y los esfuerzos de índole moral e intelectual que se necesitan para hacerlas desaparecer. Ahora bien, no todos los contenidos son proyecciones del ánima y el ánimus. Muchos de ellos aparecen espontáneamente en sueños, etc., y son aún más los que pueden cobrar consciencia mediante la llamada imaginación activa. Se pone aquí de manifiesto que están vivos en nosotros pensamientos, sentimientos y afectos que no habríamos considerado posibles. Quien nunca ha tenido por sí mismo una experiencia semejante considerará como es natural que una posibilidad de esta clase es totalmente fantástica, ya que una persona normal «sabe perfectamente lo que piensa». Este infantilismo de la «persona normal» constituye sin más la regla. No se puede en consecuencia pedir a nadie que no haya tenido esta experiencia que entienda de verdad la esencia de ánima y ánimus. Con estas reflexiones se entra en el terreno desconocido de las experiencias psíquicas, si es que nos resulta posible hacerlas perceptibles en la práctica. Pero quien lo consiga difícilmente dejará de sentirse impresionado hasta lo más profundo por todo cuanto el yo no sabe, o no sabía. Hoy en día, este incremento del conocimiento es todavía una de las mayores rarezas. Por lo general se paga incluso de antemano con una neurosis, o con algo peor.

40 En las figuras del ánima y el ánimus cobra expresión la autonomía de lo inconsciente colectivo. Personifican sus contenidos que, cuando se recuperan de la proyección, pueden integrarse en la consciencia. En esa medida ambas figuras representan *funciones* que median entre lo inconsciente colectivo y la consciencia. Pero se presentan, o se comportan como tales, siempre y cuando las tendencias de la consciencia y el inconsciente no diverjan demasiado. Pero si surge una tensión, la función, que hasta ese momento ha sido inofensiva, se personifica ante la consciencia y se comporta de manera semejante a la de una división sistemática de la personalidad o un alma fragmentaria. Esta comparación queda de todas formas bastante coja, por cuanto de la personalidad yoica no se separa nada que hubiera pertenecido a ella. Antes bien, las dos figuras forman un incremento perturbador. La razón y la posibilidad de este comportamiento consiste en que, si bien los contenidos de ánimus y

ánima pueden ser integrados, no en cambio éstos, ya que son arquetipos y, por lo tanto, constituyen la base de la totalidad psíquica, que sobrepasa los límites de la consciencia, y en consecuencia no pueden ser nunca objeto de inmediata aprehensión por ésta. Los efectos de ánima y ánimus pueden hacerse desde luego conscientes, pero el ánima y el ánimus constituyen factores trascendentes a la consciencia, que escapan a la percepción y a la libre voluntad. Mantienen su autonomía, pese a la integración de sus contenidos, y hay que tenerlos por ello siempre en cuenta. Esto es, desde el punto de vista terapéutico, sobremanera importante, pues, por medio de la constante observación, se paga a lo inconsciente el tributo que garantiza más o menos su cooperación. Es sabido que, por así decirlo, con lo inconsciente no se «concluye» de una vez por todas. Constituye incluso una importante tarea de la higiene anímica dedicar una constante atención a los síntomas de los contenidos y procesos inconscientes, porque la consciencia corre una y otra vez el peligro de adoptar una postura unilateral, seguir caminos trillados y adentrarse en callejones sin salida. Pero, la función complementaria, o más bien compensatoria, de lo inconsciente se encarga en un cierto grado de evitar estos peligros, que en la neurosis son especialmente grandes. Sin embargo, sólo en circunstancias ideales, es decir, cuando la vida es todavía lo bastante sencilla e inconsciente como para poder seguir, sin dudas ni vacilación, el camino sinuoso del instinto, actúa la compensación con plena efectividad. Cuanto más civilizada sea una persona, es decir, cuanto más consciente y complicada, tanto menos consigue dejarse llevar por el instinto. Sus complejas circunstancias vitales y la influencia del entorno hacen tanto ruido que acallan la débil voz de la naturaleza. Su lugar lo ocupan entonces opiniones y convicciones, teorías y tendencias colectivas, que refuerzan todos los extravíos de la consciencia. En tales casos hay que prestar deliberada atención a lo inconsciente, para que pueda actuar la compensación. En consecuencia es especialmente importante que no se considere a los arquetipos de lo inconsciente fugaces imágenes pasajeras, sino factores autónomos constantes, que es lo que son en realidad.

41 Los dos arquetipos, tal como muestra la experiencia, poseen una fatalidad que puede llegar a tener efectos trágicos. Son verdaderamente el padre y la madre de todas las endemoniadas complicaciones del destino, y se los conoce universalmente como tales desde hace mucho. Se trata de una *pareja de divinidades*[5], uno de cuyos

5. No se pretende con esto, como puede verse, dar una definición psicológica, y menos aún metafísica. En *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7,2] he señalado que la sicigia consta de tres elementos en cada caso: la medida de feminidad que es

componentes, gracias a su naturaleza de «logos», se caracteriza por el *pneuma* y el *nous* como el cambiante Hermes, mientras que el otro, debido a su naturaleza de «eros» posee las características de Afrodita, Helena (Selene), Perséfone y Hécate. Son potencias inconscientes, divinidades, tal como muy «acertadamente» se comprendió en tiempos remotos. Con esta denominación han pasado a ocupar, en la escala de los valores psicológicos, el lugar central en el que están siempre en todo caso, tanto si la consciencia les reconoce este valor como si no, ya que su poder crece proporcionalmente a su grado de inconsciencia. Quien no los vea está en sus manos, del mismo modo que prospera al máximo la epidemia de tifus de la que se desconoce el foco de infección. Tampoco en el cristianismo se ha hecho obsoleta la sicigia, sino que ocupa siempre el lugar más elevado, en forma de Cristo y de su esposa la Iglesia[6]. Estos paralelismos resultan sobremanera útiles cuando se intenta encontrar la medida correcta para la importancia de los dos arquetipos. Lo que inicialmente podemos descubrir a partir de la consciencia es tan insignificante que apenas alcanza el límite de lo visible. Sólo cuando iluminamos la profundidad oscura y examinamos psicológicamente los caminos extrañamente sinuosos del destino humano, se va poniendo de manifiesto hasta qué punto es grande la influencia de estos dos complementos de la consciencia.

42 Resumiendo, quisiera resaltar que la integración de la sombra, es decir, el hecho de hacer consciente lo inconsciente personal es la primera etapa del proceso analítico, sin la cual resulta imposible el conocimiento del ánima y el ánimus. Sólo se puede tomar consciencia de la sombra mediante la relación con otro, y del ánima y el ánimus únicamente mediante la relación con el sexo opuesto, dado que sus proyecciones sólo son efectivas en esta relación. Mediante este último reconocimiento surge en el hombre una tríada, un tercio de la cual es trascendente, a saber: el sujeto masculino, el sujeto femenino frente al que se encuentra, y el ánima trascendente. En el caso de la mujer, el proceso es inverso. El cuarto elemento que falta a la tríada para llegar a ser totalidad es en el hombre el arquetipo del viejo sabio, que no he tenido en cuenta aquí; en la mujer, el de la madre ctónica. Ésta constituye una cuaternidad mi-

apropiada para el hombre y de masculinidad que es apropiada para la mujer; la experiencia que tienen el hombre de la mujer y la mujer del hombre, y la imagen arquetípica femenina y masculina. El primero de estos elementos puede integrarse en la personalidad mediante el proceso de hacerse consciente; el último no.

6. Así, en la *Segunda epístola de Clemente I* [a los corintios] (14, 2) se dice: «Dios creó al ser humano, hombre y mujer. El hombre es Cristo; la mujer, la Iglesia». En las representaciones pictóricas, María ocupa muchas veces el lugar de la Iglesia.

tad inmanente y mitad trascendente, a la que he denominado *cuaternio matrimonial*[7], el cual constituye un esquema del *sí-mismo* y de la estructura social primitiva, es decir, del matrimonio entre primos y de las clases matrimoniales y, en consecuencia, también de la distribución en «barrios» de los asentamientos primitivos. El sí-mismo es por otra parte una imagen divina, o no puede distinguirse de una imagen tal. Esto lo sabía el espíritu cristiano de los primeros tiempos. De lo contrario no habría podido Clemente de Alejandría decir que quien se conoce a sí mismo conoce a Dios*.

7. *La psicología de la transferencia* [OC 16,12, § 425 ss.]. Cf., más adelante, el cuaternio naaseense.

* Cf. § 347 del presente volumen.

IV

EL SÍ-MISMO[1]

43 Vamos a ocuparnos ahora de la cuestión de si el aumento del conocimiento conseguido mediante la retirada de las proyecciones impersonales, es decir, la integración de contenidos colectivo-inconscientes, tiene una influencia específica sobre la personalidad yoica. Pues cabría esperar un efecto considerable en la medida en que los contenidos integrados representan *partes del sí-mismo*. Su asimilación amplía no sólo la extensión del campo de la consciencia, sino también, inicialmente, la importancia del yo, sobre todo cuando éste, como ocurre la mayoría de las veces, mantiene una actitud acrítica respecto a lo inconsciente. En este último caso, el yo se ve fácilmente superado y llega a ser idéntico a los contenidos asimilados. Así, por ejemplo, una consciencia masculina cae bajo la influencia del ánima y puede llegar a estar poseída por ésta.

44 Como ya me he ocupado en otro contexto[2] de las demás consecuencias de la integración de los contenidos inconscientes, puedo ahorrarme aquí volver a entrar en detalles. Quisiera mencionar únicamente que, cuanto más contenidos de lo inconsciente se asimilen al yo, y cuanto más importantes sean éstos, tanto más se aproxima el yo al sí-mismo, aun cuando la aproximación sólo pueda ser interminable. De ahí se deriva inevitablemente una *inflación del yo*[3], si

1. El contenido de este capítulo procede de un artículo que se publicó en 1948 en el *Anuario de Eranos*.

2. *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7,2].

3. Coincidiendo con el uso lingüístico de la *1 Corintios 5*, 2: «Inflati estis (pephysiomenoi) et non magis luctum habuistis», etc. [«Sois engreídos y ni siquiera os habéis puesto tristes»]. Dicho en relación con un incesto materno consentido.

es que no se produce una separación crítica entre éste y las figuras inconscientes. Pero esta discriminación sólo tiene un resultado práctico cuando la crítica consigue, por una parte, imponer al yo límites razonables según normas humanas generales y, por otra, conceder una relativa autonomía y realidad (de naturaleza psíquica) a las figuras de lo inconsciente, es decir, del sí-mismo, del ánima, del ánimus y de la sombra. Una disolución psicológica de éstas es ineficaz, o no hace más que aumentar la inflación del yo. Con declarar un hecho irreal no se soluciona nada respecto al mismo. El factor que genera las proyecciones es innegablemente real. Quien a pesar de ello lo niegue, se convierte en idéntico a él, lo que es no sólo preocupante, sino verdaderamente peligroso para el bienestar del individuo. Todo el que tenga que vérselas con casos tales sabe lo peligrosa que puede ser una inflación para la vida. Para sufrir una caída mortal bastan una escalera o un parquet resbaladizo. Además del motivo del *casus ab alto* hay otros motivos psicosomáticos y psíquicos no menos desagradables para reducir la inflación del yo. No debe entenderse por tal únicamente un estado de arrogancia consciente. Dista mucho de tratarse siempre de eso. De este estado no se tiene en absoluto consciencia directa, sino que, en el mejor de los casos, su existencia puede deducirse de síntomas indirectos. De ellos forma parte lo que encuentran en nosotros quienes nos rodean. Pues la inflación agranda la mácula ciega del ojo y, cuanto más nos asimile el factor formador de proyecciones, tanto más crece nuestra inclinación a identificarnos con él. Un claro síntoma de ello es el rechazo que entonces se establece a percibir o tener en cuenta las reacciones de nuestro entorno.

45 Hay que considerar una catástrofe psíquica *cuando el yo es asimilado por el sí-mismo*. La imagen de la totalidad persiste en lo inconsciente. En consecuencia participa por una parte en la naturaleza arcaica de lo inconsciente, mientras que por otra se encuentra, en la medida en que lo contiene lo inconsciente, en el psíquicamente relativo continuo espacio-temporal que es característico de éste[4]. Ambas características son numinosas, y por tanto incondicionalmente determinantes para la consciencia del yo, que se diferencia de lo inconsciente, es decir, está separada de ello, y se encuentra además en un espacio y un tiempo absolutos. Que le ocurra esto constituye una necesidad vital. Por consiguiente, si el yo queda durante un tiempo bajo el control de cualesquiera factores inconscientes, se perturba

4. Véase [Jung,] «El espíritu de la psicología».

su adaptación y con ello se deja abierta de par en par la puerta a toda clase de incidencias.

46 El anclaje del yo en el mundo de la consciencia y el reforzamiento de ésta mediante la *adaptación* más precisa posible tienen la mayor importancia. A tal efecto son sumamente importantes, en el aspecto moral, determinadas virtudes, tales como la atención, la escrupulosidad, la paciencia, etc., y, en el aspecto intelectual, una consideración exacta de los síntomas de lo inconsciente y una crítica objetiva del sí-mismo.

47 Es fácil que la acentuación de la personalidad yoica y del mundo consciente adquiera unas dimensiones tales que las figuras de lo inconsciente se psicologicen y, de ese modo, *se asimile el sí-mismo al yo*. Aunque esto sea un proceso inverso al que acabamos de describir, la consecuencia es la misma: la inflación. En este caso se tendría que reducir el mundo de la consciencia en favor de la realidad de lo inconsciente. En el primer caso tiene que defenderse la realidad frente a un estado onírico arcaico, «eterno» y «ubicuo», mientras que en el segundo hay que conceder a los sueños una esfera vital a expensas del mundo de la consciencia. En el primer caso es recomendable la utilización de todas las virtudes posibles; en el segundo, la arrogancia del yo sólo puede moderarse mediante derrotas morales. Esto se hace necesario porque, de lo contrario, no se alcanzará nunca el grado medio de modestia necesario para el mantenimiento de un estado de equilibrio. No se trata, como cabría esperar, de un relajamiento de la moral misma, sino de un esfuerzo moral en otra dirección. Quien, por ejemplo, no es lo bastante escrupuloso, necesita un logro moral para cumplir la exigencia. En cambio, para quien está suficientemente arraigado en el mundo como consecuencia de sus esfuerzos, no supone un esfuerzo moral menor provocar una derrota moral de sus virtudes al relajar un poco su relación con el mundo y reducir su adaptación. (Quiero recordar al hermano Klaus, ahora canonizado, que, por la salvación de su alma, abandonó a su suerte a su mujer y a su numerosa descendencia.)

48 Dado que los verdaderos problemas morales empiezan todos más allá del código penal, su solución rara vez, o prácticamente nunca puede basarse en precedentes, y mucho menos en normas y artículos. Los verdaderos problemas surgen como consecuencia del *conflicto entre deberes*. El que es humilde, o lo bastante cómodo, puede tomar su decisión con ayuda de una autoridad exterior. Pero quien tiene tan poca confianza en los demás como en sí mismo, no llegaría nunca a tomar una decisión a menos que ésta se produjera en la forma que el *Common Law* denomina *act of God*, concepto

que el *Oxford Dictionary* define como «operation of uncontrolable natural forces»*. Hay en todos estos casos una autoridad inconsciente que pone fin a la duda al generar un *fait accompli*. (Al fin y al cabo ocurre lo mismo con aquéllos que adoptan la decisión de una autoridad exterior, aunque de forma velada.) Puede denominarse a esta instancia «voluntad de Dios» u *operation of natural forces*, y no es indiferente qué consideración se le dé. La interpretación racionalista de la autoridad interior como «fuerzas naturales» o instintos, que satisface al intelecto moderno, tiene el considerable inconveniente de que la decisión aparentemente triunfante del instinto hiere la autoestima moral, por lo que se prefiere convencerse de que la cuestión se ha decidido únicamente mediante un acto racional de la voluntad. El hombre civilizado tiene tal miedo al *crimen laesae maiestatis humanae* que, siempre que le es posible, tiñe retrospectivamente los hechos de tal manera que le permite ocultarse el sentimiento de haber sufrido una derrota moral. Pues su orgullo consiste en creer en su autodominio y en la omnipotencia de su voluntad y en despreciar a quienes se dejan engañar por la mera naturaleza.

49 En cambio, si se concibe la autoridad interior como una «voluntad divina» (lo que en sí entraña que las «fuerzas naturales» son fuerzas divinas) se produce una ventaja para la autoestima o confianza en sí mismo, en la medida en que la decisión aparece como un acto de obediencia y el resultado de la misma como intención divina. Contra esta clase de interpretación se suscita con una cierta apariencia de justificación el reproche de que no sólo resulta muy cómoda, sino que la laxitud moral se recubre aún con el manto de la virtud. Pero este reproche es sólo justo cuando de hecho se esconde a sabiendas una decisión arbitraria egoísta detrás de una fachada verbal hipócrita. Sin embargo, estos casos no constituyen ni mucho menos la regla, pues habitualmente, la mayoría de las veces, se imponen tendencias instintivas a favor o en contra de los intereses subjetivos, con la aprobación de una autoridad exterior o en contra de ella. La autoridad interior no necesita ser consultada, ya que está *a priori* presente en la fuerza de las tendencias que pugnan por la decisión. En esta pugna la persona no es nunca un mero espectador, sino que toma parte más o menos «libremente» y trata de poner el peso de su sentimiento de libertad moral en el plato de la balanza de la decisión. En todo caso sigue siendo problemático lo que ocurre con la motivación causal, eventualmente inconsciente, de la decisión que adopta sintiéndola como libre. Puede ser tanto

* Efecto de fuerzas naturales incontrolables. En la terminología jurídica española: fuerza mayor. (*N. del T.*)

un *act of God* como una catástrofe natural. Es a mi entender una pregunta que no tiene respuesta, porque las raíces del sentimiento de libertad moral son desconocidas y, sin embargo, su existencia es tan segura como la de los instintos, que se perciben como forzosos.

50 En resumen, no sólo es más conveniente, sino también más «correcto» psicológicamente, considerar «voluntad divina» las fuerzas naturales presentes en nosotros como impulsos. Pues de ese modo coincidimos con el hábito de la vida psíquica de los antepasados, es decir, que funcionamos como ha funcionado el ser humano en todas partes y en toda época. La existencia de este hábito demuestra que es viable, pues, si no lo fuera, todos cuantos lo han seguido habrían perecido por inadaptación. Pero, si se coincide con él, se tiene una razonable expectativa de posibilidades vitales. Cuando una interpretación habitual consigue esto, no sólo no existe razón alguna para considerarla incorrecta, sino que se tienen todas las razones para tenerla por «verdadera» o «correcta» en sentido psicológico. Las verdades psicológicas no son conocimientos metafísicos, sino más bien modos habituales de pensar, sentir y actuar, cuyo carácter adecuado y beneficioso demuestra la experiencia.

51 Ahora bien, cuando digo que los impulsos que hallamos en nosotros deben entenderse como «voluntad divina», quiero destacar con ello que no deben considerarse deseos y voliciones arbitrarias, sino hechos absolutos que, por así decirlo, tenemos que aprender a tratar adecuadamente. La voluntad sólo puede dominarlos en parte. Quizá pueda reprimirlos, pero no puede cambiarlos en lo esencial, y lo reprimido reaparece en otro lugar con otra forma, pero esta vez se presenta cargado de un resentimiento que convierte en enemigo nuestro al impulso natural que en sí era inofensivo. No quiero entender el concepto de «Dios», en la expresión «voluntad divina» en sentido cristiano, sino antes bien en el sentido que le da Diotima cuando dice: «Eros, querido Sócrates, es un gran demonio»*. La denominación griega *daimon* y *daimonion* expresa una fuerza determinante que se aproxima al ser humano desde fuera, como las de la providencia y el destino. La decisión ética le corresponde al ser humano. Pero tiene que saber respecto a qué está decidiendo y saber lo que hace: cuando obedece no se limita a seguir su libre albedrío; y cuando rechaza algo no se limita a destruir su propia invención.

52 En psicología, el punto de vista *puramente* biológico o científiconatural no es recomendable por ser principalmente sólo intelec-

* «Ein Dämon, Sokrates, ist Eros, ein grosser Dämon» (Platón, *El banquete*, trad. de R. Kassner, p. 49).

tual. Que lo sea no supone ningún inconveniente, en la medida en que el método de las ciencias naturales ha mostrado su extraordinario valor heurístico en el campo de la investigación psicológica. Pero el intelecto no capta el fenómeno psíquico en su totalidad, pues éste no está compuesto sólo por *sentido*, sino también por *valor*, y este último componente se basa en la intensidad de los tonos del sentimiento que lo acompañan. Se necesitan así pues, como mínimo, dos funciones «racionales»[5] para poder diseñar un esquema aproximadamente completo de un contenido psíquico.

53 Cuando por consiguiente, al tratar los contenidos psíquicos no se considera únicamente el juicio intelectual, sino también el juicio de valor, no sólo se produce necesariamente una imagen más completa del contenido correspondiente, sino que tenemos asimismo el lugar especial que éste ocupa en la jerarquía de los contenidos psíquicos. El valor sentimental representa un criterio esencial sin el que la psicología no puede pasar, pues determina en gran medida el papel que el contenido por él marcado desempeñará en la economía de la psique. Pues el valor afectivo es una escala graduada que mide la intensidad de una representación, y la intensidad expresa a su vez la tensión energética, el potencial de efectividad de la misma. La sombra, por ejemplo, suele tener un valor sentimental claramente negativo. En cambio, el ánima y el ánimus lo tienen más bien positivo. Mientras que la sombra suele ir acompañada de tonos afectivos claros y precisables, tanto el ánima como el ánimus muestran cualidades de sentimiento que son más difíciles de definir. La mayoría de las veces se perciben como algo numinoso o que produce fascinación. A menudo están rodeados de una atmósfera de susceptibilidad, intangibilidad, misterio, escrupulosa intimidad e incluso de incondicionalidad. En estas características se expresa la autonomía relativa de ambas figuras. Respecto a la jerarquía afectiva, ánimus y ánima se comportan en relación con la sombra más o menos como ésta se comporta en relación con la consciencia yoica. Al parecer corresponde a esta última el acento afectivo principal, y en todo caso consigue reprimir la sombra, al menos temporalmente, mediante un gasto de energía nada despreciable. Pero, si por alguna razón, se impone lo inconsciente, el valor de la sombra aumenta proporcionalmente y, por así decirlo, se invierte la escala de valoración. Lo que quedaba más lejos de la consciencia en estado de vigilia y parecía inconsciente, adquiere una forma

5. Véase *Tipos psicológicos* [OC 6, def. «racional»].

amenazadora, con lo que aumenta el valor afectivo en la secuencia gradual: consciencia del yo, sombra, ánima, sí-mismo. Esta inversión del estado consciente de vigilia tiene lugar por lo general en la transición de la vigilia al sueño, en la que cobra el mayor relieve lo que durante el día ha permanecido inconsciente. Cada *abaissement du niveau mental* produce una inversión relativa de los valores.

54 Me estoy refiriendo aquí a la acentuación afectiva de carácter *subjetivo*, sometida al cambio más o menos periódico que acabamos de describir. Pero hay también *valores objetivos*, que se basan en un consenso general, como son los valores morales, estéticos y religiosos, es decir, ideales reconocidos de manera general o representaciones colectivas con acentuación afectiva (las *représentations collectives* de Lévy-Bruhl[6]). Las acentuaciones afectivas subjetivas, o «magnitudes de valor» pueden establecerse fácilmente mediante la clase y el número de las constelaciones o los síntomas perturbadores que generan[7]. Los ideales colectivos con frecuencia carecen de acentuación afectiva, pero conservan a pesar de ello su valor afectivo. Este valor no puede demostrarse en consecuencia por medio de síntomas subjetivos, pero sí, por una parte, mediante los atributos de valor que se adhieren a tales representaciones colectivas y, por otra parte, mediante un simbolismo característico, con total independencia del efecto sugestivo.

55 El problema tiene un aspecto práctico por cuanto puede darse fácilmente el caso de que una idea colectiva, en sí importante, por falta de acentuación afectiva subjetiva, sólo se represente en el sueño por un atributo subordinado, por ejemplo, un dios por su atributo teriomorfo, o que, por el contrario, la idea de la acentuación afectiva que verdaderamente le corresponde esté ausente de la consciencia, por lo que la primera vuelve a trasladarse a su concepto arquetípico, labor que suelen llevar a cabo los poetas y los profetas. Así Hölderlin hace que la idea de la libertad, que con el frecuente uso y abuso ha perdido su sabor, recupere en el «Himno a la libertad» su brillo original:

> Desde que su brazo me arrebató del polvo,
> late el corazón feliz y valeroso;
> encendida por sus divinos besos,
> aún me arde la candente mejilla.
> Cada sonido de su maravillosa boca
> ennoblece el sentido recién creado.

6. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.*
7. «Sobre la energética del alma» [OC 8,1, § 14 ss. y 20 ss.].

¡Escuchad, oh espíritus! el mensaje de mi diosa,
oíd y rendid homenaje a la soberana*.

56 No resulta difícil entender que aquí la idea vuelve a recuperar su primigenio estado dramático, en la clara figura del ánima liberada del peso de la tierra y de la tiranía de los sentidos, que en calidad de *psychopompos* indica el camino de los campos elíseos.

57 El primer caso en el que la idea colectiva está representada en el sueño por un aspecto suyo insignificante debería ser el más frecuente: la «diosa» aparece como gato negro, y la deidad misma como *lapis exilis* (la piedra mínima). Para la interpretación se necesitan no obstante ciertos conocimientos que tienen menos que ver con la zoología o la mineralogía que con el hecho de un *consensus omnium* histórico respecto al objeto en cuestión. Estos aspectos «mitológicos» de las cosas se hallan siempre presentes, aunque en el caso dado permanezcan inconscientes. Cuando por ejemplo no se piensa en que el verde es el color de la esperanza y de la vida, porque momentáneamente se está considerando si se pinta las puertas del jardín de verde o de blanco, el aspecto simbólico del «verde» existe sin embargo como *sous-entendu*. Así, por ejemplo, lo que para la vida de lo inconsciente tiene la máxima importancia se valora en la consciencia en último lugar, y viceversa. Ya la figura de la sombra forma parte del reino de los esquemas insustanciales, y no digamos nada del ánimus y el ánima, que sólo parecen existir como proyecciones sobre el prójimo. El sí-mismo queda totalmente fuera del alcance de lo personal y, si aparece en absoluto, lo hace únicamente en forma de mitologema religioso, y sus símbolos oscilan entre lo más alto y lo más bajo. Quien se identifica con la mitad diurna de su existencia psíquica declarará nulos los sueños nocturnos, a pesar de que la noche es tan larga como el día y toda consciencia tiene manifiestamente su base en lo inconsciente, hunde en ello sus raíces y se desvanece allí todas las noches. Además de lo cual, la psicopatología muestra con suficiente seguridad lo que lo inconsciente puede hacerle a la consciencia, y dedica por tanto a lo inconsciente una atención que al lego inicialmente se le antoja muchas veces incomprensible. Pues se sabe que lo que de día es pequeño es grande de noche, y viceversa, y se sabe también, en consecuencia, que junto a lo pequeño diurno está siempre lo grande nocturno, aun cuando sea invisible.

58 Este conocimiento es una insoslayable condición previa de toda integración, es decir, que un contenido sólo puede integrarse cuan-

* Gesammelte Werke II (*Gedichte*), p. 53.

do se ha hecho consciente su doble aspecto, y cuando no sólo se concibe intelectualmente, sino que se entiende también de acuerdo con su valor afectivo. Pero es difícil juntar intelecto y sentimiento, pues son por definición opuestos entre sí. Quien se identifica con un punto de vista intelectual tiene frente a sí en ocasiones la hostilidad del sentimiento en forma de ánima y, a la inversa, un ánimus intelectual ataca al punto de vista afectivo. Así pues, quien quiera realizar la proeza de entender no sólo intelectualmente, sino también de acuerdo con el valor afectivo, tendrá quiera o no quiera que habérselas con el ánimus o el ánima, para encaminarse hacia una conciliación superior. Pero ésta tiene como insoslayable condición previa la totalidad.

59 Aun cuando inicialmente la «totalidad» no parece ser más que un concepto abstracto (semejante a los de ánimus y ánima), tiene sin embargo carácter empírico en la medida en que se anticipa en la psique mediante símbolos espontáneos o autónomos. Son éstos los símbolos de la *cuaternidad* y el *mándala*, que no sólo aparecen en los sueños de desprevenidos hombres modernos, sino también en monumentos históricos muy extendidos de muchos pueblos y épocas. Su importancia como símbolos de la unidad y la totalidad está suficientemente confirmada tanto histórica como empírico-psicológicamente. Así pues lo que en un principio se nos presenta como concepto abstracto, representa en realidad una existencia empírica que anuncia espontáneamente su carácter apriorístico. Por consiguiente, la totalidad es un factor objetivo que se presenta autónomamente ante el sujeto, de manera semejante al ánimus o el ánima, y como éstos tienen una posición jerárquicamente más elevada que la sombra, por lo que la totalidad reclama una posición y un valor que superan a los de la sicigia. Esta última parece representar una parte importante, si es que no algo así como dos mitades de la totalidad, a saber: la pareja real hermano-hermana, es decir, la tensión entre contrarios de la que procede el niño divino[8] como símbolo de la unidad.

60 Unidad y totalidad ocupan el más alto escalón en la escala objetiva de valores, puesto que sus símbolos no pueden ya distinguirse de la *imago Dei*. Todos los enunciados relativos a la imagen divina son aplicables sin más a los símbolos empíricos de la totalidad. La experiencia muestra que los mándalas individuales son símbolos de orden, razón por la cual aparecen en pacientes principalmente

8. Cf. Jung y Kerényi, *Introducción a la esencia de la mitología*, así como [Jung,] *Psicología y alquimia* [OC 12, índice analítico], consultar las voces *filius philosophorum*, *infans* y *hermaphroditus*.

en períodos de desorientación o de reorientación psíquica. Destierran y conjuran, cual círculos mágicos, las fuerzas sin ley del mundo oscuro y reproducen o generan un orden que transforma el caos en un cosmos[9]. El mándala se presenta inicialmente a la consciencia en una discreta forma puntiforme*, y se necesita por regla general un trabajo más prolongado y más a fondo, y la integración de muchas proyecciones, hasta poder contemplar la totalidad del símbolo de una manera aproximadamente completa. La comprensión que así se adquiere se alcanzaría seguramente sin dificultad si sólo fuese de carácter intelectual, pues los enunciados mundiales respecto al Dios en nosotros y sobre nosotros, respecto a Cristo y el *corpus mysticum*, el *atman* personal y suprapersonal, etc., son formulaciones de las que se apodera con facilidad el intelecto filosófico. Así suele surgir la ilusión de que se ha llegado a tomar posesión de la cosa. Pero no se ha conquistado nada más que su nombre, pues ciertamente existe desde los tiempos primitivos el prejuicio de que el nombre representa mágicamente a la cosa misma, y basta con pronunciar el nombre para establecer la cosa. En el curso de los milenios ha tenido sin duda el entendimiento más que suficiente ocasión de comprobar la vanidad de este prejuicio, lo cual en modo alguno impide que todavía hoy una apropiación intelectual se considere plenamente válida. Ahora bien, es precisamente la experiencia psicológica la que muestra con toda la claridad que quepa desear que la «concepción» intelectual de un hecho psicológico no genera más que un «concepto» del mismo, y que este último no es más que nombre, un *flatus vocis*. Esta misma clase de fichas de juego se pueden sin embargo manipular sin dificultad. Pasan fácilmente de mano en mano, pues carecen de toda sustancia. Suenan bien, pero nada contienen y, a pesar de denotar una tarea y un compromiso dificilísimos, no comprometen a nada. El intelecto tiene una incuestionable utilidad en su propio terreno, pero más allá de él es un gran defraudador, un ilusionista, allí donde intenta manipular *valores*.

61 Se puede al parecer manejar cualquier ciencia sólo con el intelecto, pero no la psicología, cuyo objeto posee más aspectos que los dos en los que intervienen la percepción sensorial y el pensamiento. La función valorativa, es decir el *sentimiento* es un componente integrador de la orientación de la consciencia, y no puede faltar en un juicio psicológico más o menos completo, porque, de lo contrario, quedaría incompleto el modelo del proceso real que debe

9. Cf. a este respecto *Psicología y alquimia* [OC 12] II, 3.

* Cf. § 340 del presente volumen.

generarse. Cada proceso psíquico va acompañado de la propiedad valorativa, es decir, del tono emocional. Éste indica en qué medida el sujeto es *afectado* por el proceso, o cuánto significa para él (hasta el punto en que el proceso tiene siquiera acceso a la consciencia). Por medio del «afecto» se ve el sujeto incluido, y llega así a sentir todo el peso de la realidad. La diferencia corresponde aproximadamente a la que existe entre la descripción de una enfermedad grave, que se lee en un libro, y la enfermedad real que se sufre. Psicológicamente no se posee nada que no se haya experimentado. Una comprensión meramente intelectual significa en consecuencia demasiado poco, pues sólo se conocen palabras sobre la experiencia, pero se desconoce la sustancia interiormente.

62 Existen muchos más seres humanos que tienen miedo a lo inconsciente de lo que cabría esperar. Sienten ya temor ante la propia sombra. Y cuando se llega al ánima y el ánimus, el temor aumenta hasta convertirse en pánico. De hecho, la sicigia representa a aquellos contenidos psíquicos que irrumpen en la consciencia en las psicosis (con la mayor claridad en las formas paranoides de la esquizofrenia)[10]. El solo hecho de superar este miedo supone ya en su caso un logro moral extraordinario, aunque no es la única condición que hay que cumplir en la vía de la verdadera experiencia del sí-mismo.

63 La sombra, la sicigia y el sí-mismo son factores psíquicos de los que sólo puede uno hacerse una imagen satisfactoria sobre la base de una experiencia más o menos completa. Del mismo modo que estos conceptos han surgido de la vivencia de la realidad, sólo pueden esclarecerse mediante la experiencia. Someterlos a una crítica filosófica no servirá para nada, a menos que previamente se haga la observación de que se trata de *hechos*, y que el llamado concepto no es en este caso más que una descripción o definición abreviada de éstos. Para el objeto mismo resulta tan inútil como una crítica zoológica para el ornitorrinco. No se trata del concepto: éste es sólo una palabra y una ficha, y tiene únicamente significado y utilidad porque representa la suma de la experiencia. Y esta suma empírica no puedo desgraciadamente transmitírsela a mis lectores. He intentado en algunas publicaciones exponer, con ayuda de material casuístico, la esencia de estas experiencias, así como el método que las pone de manifiesto. Siempre que mi método se aplica verdaderamente se confirman los detalles de los hechos que señalo. Ya en

10. Un caso clásico es el publicado por Nelken. [*Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen*]. Asimismo la autobiografía de Schreber *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*.

tiempos de Galileo, quien se tomara la molestia de utilizar su telescopio podía contemplar las lunas de Júpiter.

64 Fuera del estrecho campo de la psicología, estas figuras sólo pueden entenderlas quienes posean algunos conocimientos de mitología comparada. En la «sombra» reconocen sin dificultad al adverso representante del oscuro mundo ctónico, cuya figura presenta rasgos universales. La sicigia es inmediatamente comprensible como el modelo psíquico de todas las parejas de dioses. Y el sí-mismo se muestra por último, gracias a sus características empíricas, como el *eidos* (idea) de todas las supremas representaciones de la totalidad y la unidad, tal como son preferentemente propias de todos los sistemas monoteístas y monistas.

65 Sólo considero este paralelismo como algo importante porque con él se consigue relacionar las llamadas representaciones *metafísicas,* que han perdido su base empírica natural, con un acontecer psíquico vivo y universalmente existente, gracias al cual recuperan su sentido original y verdadero. Se establece de ese modo una nueva vinculación entre los contenidos proyectados que se formulan como intuiciones «metafísicas» y el yo. Por desgracia, como ya hemos dicho, la existencia de conceptos metafísicos y la creencia en ellos no consiguen en modo alguno la presencia de sus contenidos u objetos, aunque la coincidencia de intuición y realidad en forma de un estado psíquico especial no considera imposible un *status gratiae* que el sujeto no puede empero causar voluntariamente. Una vez que los conceptos metafísicos han perdido su capacidad de recordar y evocar la experiencia primigenia, no sólo se han vuelto inútiles, sino que se muestran como el verdadero obstáculo en el camino hacia una ulterior evolución. Nos aferramos a posesiones que una vez significaron riqueza, y cuanto más ineficaces, incomprensibles y faltas de vida resulten, tanto más nos obsesionamos con ellas. (Nos obsesionamos sólo, naturalmente, con ideas estériles; las ideas vivas tienen suficiente contenido y riqueza, como para que no tengamos ningún motivo para obsesionarnos por ellas.) Así se transforma, en el curso de los tiempos, lo razonable en irrazonable, lo que por desgracia es el destino de las representaciones metafísicas.

66 De lo que en verdad se trata es de qué se quiere decir con estas ideas. El público —siempre y cuando no haya dado la espalda a la tradición— ya no quiere oír un «mensaje», sino antes bien enterarse de cuál es su sentido. Hasta las meras palabras que se pronuncian desde el púlpito resultan incomprensibles y piden a gritos explicación: ¿cómo es que la muerte de Cristo nos ha redimido, cuando nadie se siente redimido? ¿Cómo es que Jesús es un Hombre-Dios, y qué es un Hombre-Dios? ¿Qué significa la Trinidad, la partenogé-

nesis? ¿Qué es eso de comer el cuerpo y beber la sangre? Etcétera. ¿En qué desesperada relación está el mundo de tales conceptos con el de la cotidianidad, de cuya realidad concreta las ciencias naturales dan cuenta en la mayor medida posible? Vivimos exclusivamente en ese mundo un mínimo de dieciséis de las veinticuatro horas de cada día, y las restantes ocho horas las pasamos principalmente en estado de inconsciencia. ¿Dónde o cuándo se produce algo que recuerde, aunque sólo sea lejanamente, sucesos tales como la aparición de un ángel, el milagro de los panes y los peces, las bienaventuranzas, la resurrección de los muertos, etc.? Por eso constituyó ya un descubrimiento cuando se comprobó que en el estado de reposo inconsciente se producen intervalos llamados «sueños», y en ellos se observan ocasionalmente escenas que presentan una no pequeña semejanza con los motivos mitológicos. Los mitos son narraciones maravillosas, y tratan precisamente y sobre todo de aquellas cosas que con mucha frecuencia son objeto de creencias.

67 En el mundo consciente cotidiano apenas hay nada semejante. Es decir, hasta 1933 sólo se encontraban fragmentos mitológicos vivos en los llamados enfermos mentales. Pero, a partir de esta fecha, el mundo de los héroes y los monstruos se extendió como un fuego destructor por naciones enteras, con lo que se demostró que el mito y su peculiar mundo no había perdido nada de su vitalidad en los siglos de la razón y la ilustración. Si hoy en día apenas ejercen fascinación los conceptos metafísicos, ello no se debe a buen seguro a una falta de primordialidad y primitivismo del alma europea, sino únicamente al hecho de que los símbolos utilizados hasta ahora ya no expresan lo que, a partir de ahora, se pone de manifiesto, procedente de lo inconsciente, como resultado de los muchos siglos de desarrollo cristiano de la consciencia. Es un verdadero *antimimon pneuma*, un pseudoespíritu compuesto de arrogancia, histeria, indefinición, amoralidad criminal y terquedad doctrinaria, un generador de mercancías de pacotilla, pseudoarte, balbuceos filosóficos y engaños utópicos, que sólo sirven para alimentar a gran escala al hombre masa de hoy. Éste es el panorama que ofrece el espíritu post-cristiano.

V

CRISTO, UN SÍMBOLO DEL SÍ-MISMO

68 Más de una vez se han comparado la descristianización de nuestro mundo, el luciferino desarrollo de la ciencia y la técnica y las enormes destrucciones materiales y morales que ha dejado tras de sí la Segunda Guerra Mundial, con los acontecimientos que ya se predecían en el *Nuevo Testamento* como síntomas del *final de los tiempos*. Se trata, como es sabido, de la espera del Anticristo: «Éste es el Anticristo, que niega al Padre y al Hijo»[1]. En *1 Juan* 4, 3 se dice: «Y todo espíritu que no confiesa a Jesús... es del Anticristo, de quien habéis oído que iba a venir»[2]. El Apocalipsis está lleno de la expectación de cosas terribles, que se producirán al final de los tiempos, antes de la boda del Cordero. Esto muestra claramente cómo en el ánima cristiana no sólo existe un conocimiento sobre la existencia de un adversario, sino también la certidumbre de que, en el futuro, éste se «alzará con el poder».

69 ¿Por qué —se preguntará el lector— hablo aquí de Cristo y su contrario el Anticristo? Necesariamente hay que hablar de Cristo, porque es el mito todavía vivo de nuestra cultura. Es nuestro héroe cultural, que, independientemente de su existencia histórica, encarna el mito del hombre divino primigenio, del místico Adán.

1. [«Hic est Antichristus qui negat Pattem, et Filium»] *1 Juan* 2, 22.

2. La interpretación de la Iglesia se refiere desde antiguo a *2 Tesalonicenses* 2, 3 ss., donde se habla de la apostasía, del ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας [ἁμαρτίας] (Hombre impío [hostilidad para con la Ley]) y el υἱὸς τῆς ἀπωλείας (Hijo de perdición), que preceden a la parusía del Señor. Este adversario se pone en el lugar de Dios, pero será finalmente aniquilado por *Kyrios* Jesús «con el soplo de su boca». Obrará milagros κατ'ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ (por influjo de Satanás). Se distinguirá principalmente por sus engaños. Se considera como ejemplo *Daniel* 11, 36 ss.

Es él el que ocupa el centro del mándala cristiano, el Señor del *Tetramorphos*, es decir, de los cuatro símbolos de los evangelistas, que significan tanto como las cuatro columnas de su trono. Está en nosotros, y nosotros en él. Su Reino es la perla preciosa del tesoro escondido en el campo de cultivo, el grano de mostaza que se convertirá en un gran árbol, y la ciudad celestial[3]. Igual que Cristo está en nosotros también lo está su reino celestial[4].

70 Basten estos indicios, que son de general conocimiento, para caracterizar la posición psicológica que ocupa el símbolo de Cristo. *Cristo simboliza el arquetipo del sí-mismo*[5]. Representa una totalidad de naturaleza divina o celestial, un ser humano transfigurado, un Hijo de Dios *sine macula peccati*, no manchado por el pecado. Como segundo Adán está relacionado con el primer Adán antes del pecado original, es decir, cuando éste poseía aún la semejanza pura con Dios, de la que dice Tertuliano (m. 222): «Y de esta imagen de Dios en el hombre cabe considerar que el espíritu humano <tiene> los mismos impulsos y sentidos que tiene también Dios, aunque no como Éste»[6]. Con mayor detalle, Orígenes (185-254): la *imago Dei*[7] grabada no en el cuerpo, sino en el alma es una imagen de la imagen, «pues mi alma no es en especial una imagen de Dios, sino que ha sido creada según la semejanza de la imagen previa»[8]. Cristo, por el contrario, es la verdadera *imago*

3. Respecto a «ciudad» cf. *Psicología y alquimia* [OC 12, § 138 ss.].

4. Ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν. («El Reino de Dios está dentro de vosotros» o «entre vosotros».) «No viene con signos exteriores (*cum observatione*), que lo hagan visible, de forma que pudiera decirse está aquí o allí», sino que se encuentra tanto en el interior como en todas partes (*Lucas* 17, 20 ss.). [Según la traducción de Jung.] «No es de este mundo <exterior>» (*Juan* 18, 35). La semejanza del Reino de Dios con el hombre procede también de la comparación del mismo con el sembrador: «Simile factum est regnum coelorum homini qui seminavit», etc. (*Mateo* 13, 24; véanse también 13, 45; 18, 23, y 22, 2, entre otros). Los fragmentos de papiro de Oxirrinco dicen: ... ἡ βασ[ιλεία τῶν οὐρανῶν / ἐντὸς ὑμῶν [ἐ]στι καὶ ὅστις ἂν ἑαυτὸν / γνῶ ταύτην εὑρη[σει... / ἑαυτοὺς γνώσεσδε... (El Reino de los Cielos está en vuestro interior, y quienquiera que se conozca a sí mismo, lo hallará. Conoceos a vosotros mismos, etc.) (*New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel from Oxyrhynchus*, ed. Grenfell y Hunt, p. 15).

5. Cf. lo que expongo acerca de Cristo como arquetipo en «Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad» [OC 11,2], IV, 2.

6. «Et haec ergo imago censenda est Dei in homine, quod eosdem motus et sensus habeat humanus animus, quos et Deus, licet non tales quales Deus» (*Adversus Marcionem*, II, 14 [col. 304]).

7. *Contra Celsum*, VIII, 49 [col. 1590]; «In anima, non in corpore impressus sit imaginis conditoris character» [En el alma, no en el cuerpo, está impreso el carácter esencial de la imagen del creador].

8. *In Lucam homilia*, VIII [col. 1820]: «Si considerem Dominum Salvatorem imaginem esse invisibilis Dei, et videam anima meam factam ad imaginem conditoris, ut imago esset imaginis; neque enim anima mea specialiter imago est Dei, sed similitudinem

Dei[9], según cuya semejanza fue creado el ser humano invisible, incorpóreo e inmortal[10]. La imagen de Dios que hay en nosotros se manifiesta mediante *prudentia*, *iustitia*, *moderatio*, *virtus*, *sapientia* y *disciplina*[11].

71 San Agustín distingue entre la *imago Dei*, que es Cristo, y aquella otra imagen implantada en el hombre que sirve a éste como medio o posibilidad de conseguir la semejanza con la imagen de Dios[12]. La imagen de Dios no se halla en el hombre corporal, sino en el *anima rationalis*, por cuya posesión se distingue éste del animal. «La imagen de Dios es interior, no está en el cuerpo... Donde está el intelecto, donde está el entendimiento, donde está la razón, que debe investigar la verdad, ahí tiene Dios su imagen»[13]. Por ello deberíamos recordar, dice san Agustín, que no hemos sido creados según la imagen de Dios más que en el intelecto. «Pero donde el hombre se sabe creado a la imagen de Dios conoce en sí algo de una magnitud superior a lo que les es dado a los animales»[14]. De ahí se deduce que la imagen de Dios,

imaginis prioris effecta est» [Si considero que el Señor y Salvador es la imagen del Dios invisible, veo que mi imagen fue formada según la imagen del creador, para que fuera una imagen de la imagen; así pues no es mi alma realmente una imagen de Dios, sino que ha sido creada a semejanza de la imagen previa].

9. *De principiis*, I, II, 8: «... salvatoris figura est substantiae vel substantiae Dei» [La figura del Salvador es de la substancia o de la naturaleza de Dios]. *In Genesim homilia*, I, 13: «Quae est ergo alia imago Dei ad cuius imaginis similitudinem factus est homo, nisi salvator noster, qui est primogenitus omnis creaturae?» [¿Qué otra cosa es la imagen de Dios, a cuya semejanza fue creado el hombre, sino nuestro Salvador, que es el primogénito de toda la creación?]. *Selecta in Genesim*, IX, 6: «Imago autem Dei invisibilis salvator» [Empero, la imagen del Dios invisible es el Salvador].

10. *In Gen. Hom.*, I, 13: «Is autem qui ad imaginem Dei factus est et ad similitudinem, interior homo noster est, invisibilis et incorporalis, et incorruptus atque immortalis» [Pero lo que fue creado a imagen y semejanza de Dios es nuestro hombre interior, invisible e incorpóreo, incorrupto e inmortal].

11. *De princip.*, IV, 37 [col. 412: prudencia, justicia, moderación, virtud, sabiduría y disciplina].

12. *Retractationes*, I, XXVI [col. 626: «<Unigenitus> ... tantummodo imago est, non ad imaginem» [<El unigénito> es el único que es la imagen, no según la imagen].

13. *Enarrationes in Psalmos*, XLVIII, *sermo* II [col. 564]: «Imago Dei intus est, non est in corpore... ubi est intellectus, ubi est mens, ubi ratio investigendae veritatis... ibi habet Deus imaginem suam». *Ibid.*, *Psalmo* XLII, 6 [col. 480]: «Ergo intelligimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem» [Por eso sabemos que tenemos algo donde está la imagen de Dios, esto es, el espíritu y la razón]. *Sermo* XC, 10 [col. 566]: «Veritas quaeritur in Dei imagine» [La verdad se busca en la imagen de Dios]. En cambio, el *Liber de vera religione* dice: «in interiore homine habitat veritas» [en el interior del hombre habita la verdad]. De donde se desprende la coincidencia de la *imago Dei* con el *interior homo*.

14. *Enarr. in Ps.*, LIV, 3 [col. 629]: «Porro autem, charissimi, meminisse debemus ad imaginem Dei nos esse factos, nec alibi quam in ipso intellectu» [Pero además, queridos, hemos de pensar que hemos sido creados a imagen de Dios, y en ningún otro sitio que

por así decirlo, es idéntica al *anima rationalis*. Ésta representa al hombre superior, espiritual, al *homo coelestis* de san Pablo[15]. Igual que Adán antes de la caída, Cristo encarna también la imagen de Dios[16], cuya totalidad pone san Agustín especialmente de relieve. «La palabra —dice— ha acogido la totalidad del hombre completo, el alma y el cuerpo del hombre», y precisa todavía de manera expresa que el ser humano se compone de alma, carne y animal[17].

72 La imagen de Dios en el hombre no se destruyó a causa del pecado original, sino que únicamente se dañó y estropeó («se deformó»), y se restaura por la gracia de Dios. La magnitud de la integración la indica el *descensus ad inferos*, la bajada del alma de Cristo a los infiernos, cuyo efecto redentor comprende también a los muertos. Psicológicamente corresponde a este hecho la integración de lo inconsciente colectivo, que representa un componente indispensable de la individuación. Dice san Agustín: «Nuestro final debe, así pues, ser nuestra perfección; pero nuestra perfección es Cristo»[18], ya que es la perfecta imagen de Dios. De ahí que se le llame también «Rey». Su esposa (*sponsa*) es el alma humana, que «en un misterio espiritual interiormente oculto se une al Logos, para que sean dos en una misma carne», en correspondencia a la unión mística de Cristo con la Iglesia[19]. Con independencia de la pervivencia de este *hieros gamos* en el dogma y el ritual de la Iglesia, el símbolo evolucionó en el curso de la Edad Media, en la alquimia, hasta convertirse en *coniunctio* de los contrarios, es decir, en la boda química, y con ello, por una parte, en la representación de la totalidad del *lapis philosophorum* y, por otra, en la idea de la combinación química.

en el entendimiento]... «ubi autem homo ad imaginem Dei factum se novit, ibi aliquid in se agnoscit amplius esse quam datum est pecoribus».

15. *1 Corintios* 15, 47.

16. *In Joannis evangelium, tract.* LXXVIII, 3 [col. 1836]: «Christus est Deus, anima rationalis et caro» [Cristo es Dios, el alma racional y la carne].

17. *Sermo* CCXXXVII, 4 [col. 1124]: «<Verbum> suscepit totum quasi plenum hominem, animam et corpus hominis. Et si aliquid scrupulosius vis audire; quia animam et carnem habet et pecus».

18. *Enarr. in Ps.*, LIV, 1 [col. 628].

19. *Contra Faustum*, XXII, 38 [col. 424]: «Est enim et sancta Ecclesia Domino Jesu Christo in occulto uxor. Occulte quippe atque intus in abscondito secreto spirituali anima humana inhaeret Verbo Dei, ut sint duo in carne una». [También la santa Iglesia es en secreto esposa de nuestro Señor Jesucristo. De igual manera, el alma humana se une oculta e interiormente, en secreto misterio espiritual, a la palabra de Dios, para que dos sean en una carne.] San Agustín se remite aquí a *Efesios* 5, 31 s.: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una carne. Gran misterio (μυστήριον, *sacramentum*) es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia».

73 La imagen de Dios en el hombre, dañada por el primer pecado, puede «reformarse» con la ayuda de Dios[20] en correspondencia con Rm 12, 2: «Y no os acomodéis al mundo presente, antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios». Las imágenes de la totalidad que produce lo inconsciente en el curso de un proceso de individuación representan estas «reformas» de un arquetipo (del mándala) existente *a priori*[21]. Como ya hemos resaltado con frecuencia, los símbolos espontáneos del sí-mismo (de la totalidad) no pueden prácticamente distinguirse de una imagen de Dios. Con la «reforma» (*anakainosis*, *reformatio*) no se denota, pese al *metamorphousthe* (transformaos), ningún verdadero cambio, sino la restauración de un estado original, una *apokatástasis*; esto en exacta coincidencia con los hallazgos psíquicos empíricos de un arquetipo de la totalidad[22] siempre existente, que puede desaparecer del ámbito visible de la consciencia, o bien no ser percibido nunca hasta que una consciencia iluminada por la conversión lo reconoce en la figura de Cristo. Con esta «anamnesis» se restablece un estado original de unión con la imagen de Dios. Supone una integración y una superación de la división de la personalidad, que debe su existencia a los impulsos que pugnan por ir en direcciones diferentes y contradictorias entre sí. Únicamente no aparece allí donde el ser humano es todavía, como un animal, legítimamente inconsciente de su ser instintivo. Pero se presenta como imposible, o dañino, donde una inconsciencia artificial, es decir, una represión, ya no refleja al impulso.

74 La visión cristiana original de la *imago Dei*, encarnada en Cristo, supone sin duda una totalidad omnicomprensiva, que incluye incluso el lado animal del hombre (*pecus*). A pesar de todo lo cual le falta al símbolo de Cristo totalidad en el sentido moderno, ya que no incluye *expressis verbis* el lado nocturno de las cosas, sino que lo excluye como antagonista luciferino. Aunque la exclusión del poder maligno era perfectamente conocida para la consciencia cristiana, lo único que con ello se hacía era dejar fuera una sombra insubstancial, puesto que, mediante la doctrina de la *privatio boni*, que se anuncia ya en Orígenes, se daba al mal meramente el carác-

20. San Agustín, *De Trinitate*, XIV, 22: «... Reformamini in novitate mentis vestrae, ut incipiat illa imago ab illo reformari a quo formata est» [Reformaos en vuestro espíritu, para que comience a reformarse aquella imagen por aquel por el que fue formada].

21. Remito a la exposición casuística en: [Jung,] «Sobre el simbolismo del mándala» [OC 9/1,12].

22. *Psicología y alquimia* [OC 12; § 323 ss.: «Sobre los símbolos del sí-mismo»].

ter de un bien disminuido, con lo que se le privaba de substancia. Según la doctrina de la Iglesia, el mal no es más que «la carencia accidental de una perfección». Partiendo de esta base pudo surgir la opinión «Todo bien (procede) de Dios; todo mal, del hombre»*. Y también proviene de ahí la posterior exclusión del Demonio en ciertas doctrinas protestantes.

75 En virtud de la doctrina de la *privatio boni* se aseguraba aparentemente la totalidad en la figura de Cristo. Pero hay que concebir el mal de una manera algo más substancial cuando se tropieza con él en el ámbito de la psicología empírica. En este campo es sin más lo contrario del bien. En la Antigüedad, los gnósticos, en cuya argumentación influía ya considerablemente la experiencia psíquica, se ocuparon del problema del mal más ampliamente que los padres de la Iglesia. Cristo, enseñaban, se había «cortado la sombra»[23]. Si damos algún peso a esta interpretación, no nos será difícil reconocer, en la figura del Anticristo, la parte antagónica cortada. En la leyenda, el Anticristo se desenvuelve como perverso imitador de la vida de Cristo. Es un verdadero *antimimon pneuma*, un espíritu (malo) imitador que en cierta medida sigue los pasos de Cristo como una sombra sigue al cuerpo. Esta complementación de la figura unilateralmente luminosa del Redentor, que aparece ya en el marco del Nuevo Testamento, tiene sin duda un significado especial. Y no tardó en encontrar la atención que le corresponde.

76 Si reconocemos en la figura tradicional de Cristo un paralelismo con el fenómeno psíquico del sí-mismo, el Anticristo corresponderá a la sombra del sí-mismo, es decir, a la mitad oscura de la totalidad humana, que no debe juzgarse con demasiado optimismo. Hasta donde alcanza nuestra experiencia, la luz y la sombra parecen estar repartidas en la naturaleza humana tan por igual, que la totalidad psíquica se presenta, como poco, con una luz más bien amortiguada. El concepto psicológico del sí-mismo, que por un lado se deriva del conocimiento del hombre completo, y por otro se presenta espon-

* Omne bonum a Deo, omne malum ab homine. Cf. § 81 del presente volumen.

23. Ireneo (*Adversus haereses*, II, 5, 1) expone como doctrina gnóstica que Cristo (como Logos demiúrgico), al formar el ser de su madre, expulsó a ésta del pléroma, es decir, la separó del conocimiento. La creación se produjo, así pues, fuera del pléroma, en la *sombra* y en el vacío. Según la doctrina de Valentín (*Adv. haer.*, I, 11, 1), Cristo no procede de los eones del pléroma, sino de la madre que se encuentra fuera de éste. Ésta le trajo al mundo «con una cierta sombra». Pero él, «siendo varón», se cortó la sombra (καὶ τοῦτον [χριστὸν] μὲν ἄτε ἄρρενα ὑπάρχοντα ἀποκόψαντα ἀφ'ἑαυτοῦ τὴν σκιάν, ἀναδραμεῖν εἰς τὸ Πλήρωμα) y tuvo acceso al pléroma; mientras que la madre fue «relegada a la sombra», y allí, «vacía de la sustancia espiritual», parió aún al verdadero «demiurgo y pantokrator del mundo inferior». Pero, como sabemos por el Evangelio, la sombra que se extiende sobre el mundo es el «princeps huius mundi», el demonio.

táneamente en los productos de lo inconsciente como la cuaternidad arquetípica unida por antinomias interiores, no puede ignorar la sombra que pertenece a la figura luminosa, sin la que carece de cuerpo y, en consecuencia, de condición humana. La luz y la sombra constituyen en el sí-mismo empírico una unidad paradójica. En la visión cristiana, por el contrario, el arquetipo está dividido sin esperanza en dos mitades inconciliables, por cuanto el final conduce a un dualismo metafísico, es decir, a una definitiva separación del reino de los cielos del mundo ardiente de la condenación.

77 Para alguien que tiene una actitud positiva respecto al cristianismo, el problema del Anticristo es un hueso duro de roer. El fenómeno del Anticristo no significa ninguna otra cosa que el rechazo del demonio, que adquiere su auténtica figura como antagonista de Cristo, y por tanto de Dios, sólo al comienzo del cristianismo, después de que en el *Libro de Job* fuese uno de los hijos de Dios y un confidente de Yahvé[24]. El asunto está claro psicológicamente por cuanto la figura dogmática de Cristo es tan excelente y tan inmaculada que todo lo demás palidece ante ella. Es tan unilateralmente perfecta que exige formalmente un complemento psíquico para establecer el equilibrio. Es esta oposición que infaliblemente se espera la que ya con anterioridad condujo a la doctrina de los dos hijos de Dios, el mayor de los cuales se llamaba Satanael[25]. La venida del Anticristo no es una mera predicción profética, sino una ley psicológica inexorable, cuya existencia indujo al autor de las epístolas, sin que fuera consciente de ello, a la certeza de la enantiodromía venidera. En consecuencia escribió como si hubiera tenido consciencia de la necesidad interna de esta transformación, y sin duda la idea debió de parecerle una revelación divina. En realidad, todo aumento de la diferenciación de la imagen de Cristo origina el correspondiente reforzamiento del complemento inconsciente, con lo que crece la tensión entre arriba y abajo.

78 Con estas afirmaciones nos movemos en el marco de la psicología y el simbolismo cristianos, aunque nunca se ha contado con que sea inherente a la disposición cristiana una fatalidad que deba llevar a una inversión de su espíritu, y no por una casualidad oscura, sino en función de las leyes de la psicología. Al ideal de la espiritualidad que aspira a la elevación se le cruzaría la pasión materialista, dominadora de la materia y conquistadora del mundo que es totalmente propia de la tierra. Este giro se puso de manifiesto en la era del «Renacimiento», palabra que significa «nuevo nacimiento», y

24. Cf. Schärf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*.
25. [Jung,] «El espíritu Mercurio» [OC 13,2, § 271].

con la que se aludía a la renovación del espíritu de la Antigüedad. Hoy sabemos que éste fue fundamentalmente una máscara, y que no renació el espíritu antiguo, sino que lo que ocurrió fue, antes bien, que el espíritu medieval-cristiano se transformó con peculiares aires paganos y cambió el fin celestial por un fin terrenal, abandonando al hacerlo la verticalidad del estilo «gótico» y adoptando la horizontalidad del descubrimiento del mundo y de la naturaleza. El ulterior proceso, que llevó a la Ilustración y a la Revolución francesa, ha generado hoy una situación muy extendida que no puede considerarse más que anticristiana, y que convierte en realidad la anticipación del «final de los tiempos» de los orígenes del cristianismo. Es como si con la venida de Cristo se manifestaran las contradicciones previamente latentes, o como si un péndulo se hubiera movido con fuerza en una dirección y ahora estuviera haciendo el movimiento complementario. Ningún árbol, se dice, crece hasta el cielo, a menos que sus raíces lleguen al infierno. El doble sentido del movimiento está en la naturaleza del péndulo. Cristo no tiene mácula, pero poco después del comienzo de su carrera tiene lugar el encuentro con Satán, el adversario, que representa lo opuesto de la poderosa tensión en el alma del mundo que significa la aparición de Cristo y que, inseparable de ésta como la sombra de la luz, se adhiere al *sol iustitiae* como *mysterium iniquitatis*, tal cual, como acertadamente dijeron los ebionitas[26] y euquitas[27], dos hermanos. Ambos aspiraban al Reino, uno al celestial; el otro del *principatus huius mundi*. Se oye hablar de un reino «de los mil años» y de una «venida del Anticristo», como si entre los dos hermanos reales hubiera tenido lugar un reparto de los mundos y los tiempos. El encuentro de ambos tuvo por tanto que ser algo más que una mera casualidad: obedeció a una coherencia.

79 De igual modo que tenemos que acordarnos de los antiguos dioses para poder apreciar correctamente el valor psicológico del tipo ánima-ánimus, así Cristo es la analogía más cercana que tenemos para el sí-mismo y su significado. Bien entendido que no se trata de un valor artificial o arbitrario, sino de un valor colectivo existente en sí, que despliega su eficacia tanto si el sujeto es consciente de ello como si no. Aunque los atributos de Cristo (igual esencia con el Padre, co-eternidad, condición de hijo, partenogénesis, crucifixión, el sacrificio del cordero en medio de los contrarios, la di-

26. Judíos cristianos, o más bien partido gnóstico-sincrético de los mismos.

27. Secta gnóstica, mencionada por Epifanio, *Panarium adversus octoginta haereses*, LXXX, 1-3, y por Miguel Pselo, *De daemonibus*, en Marsilio Ficino, *Auctores Platonici* [*Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum*].

visión de uno entre muchos, etc.) permiten reconocerle sin lugar a duda como una encarnación del sí-mismo, desde el punto de vista psicológico corresponde únicamente a una mitad del arquetipo. La otra mitad se presenta en el Anticristo, el cual simboliza también al sí-mismo, sólo que está constituido por su aspecto oscuro. Ambos son símbolos cristianos, que significan lo mismo que la imagen del Salvador crucificado entre los dos ladrones. Este gran símbolo quiere decir que el ulterior desarrollo y diferenciación de la consciencia conduce siempre al reconocimiento cada vez más amenazante de la contradicción, y que no significa nada menos que una *crucifixión del yo*, es decir, una angustiosa suspensión del mismo entre opuestos irreconciliables[28]. No puede sin embargo tratarse de una disolución total del yo, pues, de lo contrario, se aniquilaría el foco de la consciencia, lo cual tendría como consecuencia una completa inconsciencia. La suspensión relativa del yo afecta únicamente a las últimas y más elevadas decisiones en los conflictos de obligaciones insolubles. Dicho de otro modo: en tales casos, el yo es un espectador sufriente que no puede decidir, sino que debe someterse a una decisión, de manera incondicional. El numen del hombre, lo más sublime y dilatado, de él, cuyo alcance nadie conoce, toma la úl-

28. «Oportuit autem ut alter illorum extremorum isque optimus appellaretur Dei filius propter suam excellentiam; alter vero ipsi ex diametro oppositus, mali daemonis, Satanae diabolique filius diceretur». (Empero hubo que denominar Hijo de Dios a uno de aquellos dos extremos, al bueno, por mor de su excelencia; mas al otro, diametralmente opuesto a él, hubo de llamársele hijo del demonio maligno, de Satán, y diablo. — Orígenes, *Contra Celsum*, VI, 45 [col. 1367].) Los opuestos incluso se condicionan mutuamente: «Ubi quid malum est... ibi necessario bonum esse malo contrarium... Alterum ex altero sequitur: proinde aut utrumque colendum est negandumque bona et mala esse; aut admisso altero maximeque malo, bonum quoque admissum oportet». (Dondequiera que haya mal... debe haber asimismo un bien que se oponga al mal... Lo uno sigue a lo otro; en consecuencia deben anularse ambos y debe negarse que existan el bien y el mal, o, si se asume <como existente> al uno, principalmente al mal, se tendrá que admitir también que existe el bien. — *Ibid*, II, 51 [col. 878]). En contradicción con esta afirmación lógica y clara, en otro lugar no puede Orígenes por menos de afirmar que las «potencias, tronos, principados», hasta los malos espíritus y demonios impíos, «non substantialiter id habeant» (no poseen esencialmente esto, es decir, la *virtus adversaria*, o carácter adversativo), y que no fueron creados malos, sino que habrían elegido el grado de maldad («malitiae gradus») por propia iniciativa (*De principiis*, I, III, 4 [col. 179]). Orígenes está ya comprometido, al menos de manera implícita, con la definición de Dios como *Summum Bonum*, y muestra por tanto tendencia a negar la substancia del mal. Se aproxima ya mucho al concepto agustiniano de la *privatio bonis*, cuando dice: «Certum namque est malum esse bono carere» (Cierto es que el mal es la privación del bien). Pero esta frase viene precedida inmediatamente de esta otra: «Recedere autem a bono, non aliud est quam effici in malo» (Pero retroceder del bien no es sino terminar en el mal. — En *De principiis*, II, IX, 2 [cols. 226 s.]), donde muestra claramente que el aumento del uno supone una disminución del otro, y que, por tanto, bien y mal son las mitades equivalentes de una contradicción.

tima decisión. Se hará bien, en consecuencia, en comprobar cuidadosamente los aspectos psicológicos del proceso de individuación a la luz de la tradición cristiana, pues ésta conoce una descripción de este proceso que supera con mucho, en precisión y capacidad de impresionar, a nuestro débil intento individual, aunque la imagen del sí-mismo, Cristo, carezca de la sombra correspondiente.

80 La razón de ello, es, como ya hemos indicado, la doctrina del *Summum Bonum*. Ireneo dice acertadamente, dirigiéndose a los gnósticos, que hay que poner reparos a la «luz de su Padre», porque «no ha podido iluminar ni llenar siquiera lo que estaba en ella, <a saber, la sombra y el vacío>»[29]. Se le antoja rechazable y censurable que haya que aceptar que en el interior del pléroma luminoso hay un «vacío informe y oscuro». Para los cristianos, ni Dios ni Cristo podían ser una paradoja. Tenían que ser unívocos, algo que sigue siendo válido hasta el día de hoy. No se sabía, ni al parecer se sabe todavía (con algunas notables excepciones), que la *hybris* del intelecto especulativo indujo ya a los antiguos a intentar una definición filosófica de Dios, obligándole en cierto modo a ser el *Summum Bonum*. Un teólogo protestante ha llegado incluso a formularlo así: «¡Dios sólo puede ser bueno!». Yahvé pudo haberle proporcionado una mejor enseñanza a este respecto, ya que él mismo no está en condiciones de comprender su usurpación intelectual ante la omnipotencia y la libertad de Dios. La usurpación del *Summum Bonum* tiene desde luego razones que vienen de muy atrás (en las cuales no puedo entrar aquí). Pero, no obstante, es causa y razón del concepto de la *privatio boni*, que niega la realidad del mal y que encontramos ya plenamente desarrollado en Basilio el Grande (330-379), en Dionisio Areopagita (segunda mitad del siglo IV) y en san Agustín.

81 Antes que nadie representa Taciano (siglo II) el posterior principio; «Omne bonum a Deo, omne malum ab homine», cuando dice: «Dios no ha hecho nada malo; somos nosotros los autores de toda iniquidad»[30]. Esta opinión la sostiene asimismo Teófilo de Antioquía (siglo II) en su obra *Ad Autolycum*[31].

82 Basilio dice: «No debes considerar a Dios autor de la existencia del mal, ni imaginar que el mal tiene substancia propia (ἰδίαν ὑπόστασιν τοῦ κακοῦ εἶναι). Pues ni existe la maldad como algo viviente, ni consideramos que exista una entidad substancial (*ousian enhypóstaton*) de la misma. El mal es una negación (*sté-*

29. *Adv. haer.*, II, 4, 3.
30. *Oratio ad Graecos*, col. 829. [Véase también el § 74 del presente volumen.]
31. Col. 1080.

rēsis, literalmente: robo) del bien... No tiene por tanto existencia propia (*en idia hyparxei*), sino que surge *a posteriori* de la mutilación (*pērōmasin*) del alma[32]. No es, así pues, algo no engendrado, como opinan los infieles, que equiparan el mal a la naturaleza buena... ni tampoco algo engendrado. Pues si todo proviene de Dios, ¿cómo (puede) el mal proceder del bien?»[33].

83 Hay otro punto que expone la lógica de esta afirmación. En la segunda *Homilia in Hexaemeron* dice Basilio: «No es piadoso decir que el mal tiene su origen en Dios, porque una parte de una contradicción no puede proceder de la otra. Pues ni la vida engendra la muerte, ni la oscuridad es el origen de la luz, como tampoco es la enfermedad la que genera la salud... Ahora bien... si <el mal> no ha sido engendrado, ni lo <ha> engendrado Dios, ¿de dónde procede su naturaleza? Pues que existe el mal no lo discutirá nadie que participe en la vida. ¿Qué podemos decir en consecuencia? Que el mal no es una entidad dotada de vida y de aliento, sino un estado (*diáthesis*) del alma, que se comporta contrariamente a la virtud, a causa de la disminución del bien que proviene de la imprudencia (*rhathymois*) <es decir, que es causada por ésta>. Cada cual debe considerarse autor de la maldad que existe en él»[34].

84 El hecho natural de que cuando decimos «alto» se establece inmediatamente la idea de «bajo» [o «profundo»] se convierte subrepticiamente en una relación de causalidad y se lleva hasta el absurdo, pues es evidente que la oscuridad no genera luz, ni la luz oscuridad. Sin embargo, la idea del bien y el mal es la premisa del juicio moral. Es una pareja de opuestos lógicamente equivalente que constituye en cuanto tal una *conditio sine qua non* de todo acto de conocimiento. Desde el punto de vista empírico no es posible decir más. Desde este punto de vista tendría que constatarse que el bien y el mal, como mitades coexistentes de un juicio moral no proceden uno del otro, sino que están ahí de manera simultánea ya desde siempre. Lo malo es, como lo bueno, una categoría humana de valor, y somos nosotros los autores de los juicios de valor, pero sólo en grado limitado lo somos de los hechos que se someten al juicio moral. A estos hechos unos los consideran buenos y otros malos. Sólo en los casos capitales existe un consenso general aproximado. Si, como hace Basilio, se considera al ser humano autor del mal, eso quiere decir que es también autor del bien. Pero el hombre es en primer lugar autor

32. Basilio opina que la oscuridad del mundo surgió a causa de la sombra debida al cuerpo del cielo. (*Hexaemeron*, II, 5 [col. 40].)

33. *Homilia: Quod Deus non est auctor malorum*, col. 341.

34. [*De spiritu sancto*,] col. 37.

de un mero juicio. En relación con los hechos juzgados no es tan fácil comprobar su responsabilidad. Para ello habría que poder definir claramente el alcance de su libre albedrío. El psiquiatra sabe hasta qué punto es ésta una tarea desesperadamente difícil.

85 Por estas razones, el psicólogo huye de afirmaciones metafísicas, pero tiene que hacer la crítica de la forma en que los humanos fundamentan la *privatio boni*. Así pues, cuando Basilio afirma por una parte que el mal no tiene substancia propia, sino que procede «de una mutilación del alma», mientras por otra parte está convencido de que existe realmente, su relativa realidad se fundamenta en una «mutilación» real del alma, que tiene que tener una causa asimismo real. Si originalmente el alma fue creada buena, verdaderamente se ha corrompido, y la causa de esta corrupción es real, aunque no sea más que despreocupación, negligencia e imprudencia, que tienen el significado de *rhathymia*. Cuando algo —esto quiero resaltarlo con toda insistencia— se remite a un hecho psíquico, no se reduce ni mucho menos *ad nihilum*, con lo que se destruye, sino que se traslada a una *realidad psíquica* que es considerablemente más fácil de comprobar empíricamente que, por ejemplo, la realidad del demonio dogmático que, según afirmaciones auténticas, no ha sido inventado por el hombre, sino que existía ya antes de él. Si a su vez el demonio cayó respecto a Dios por voluntad propia, esto prueba por una parte que el mal existía en el mundo ya antes del ser humano, que éste no puede ser por tanto su único autor, y que, por otra parte, también el demonio tenía ya un alma «mutilada», algo de lo que hay que responsabilizar a una causa asimismo real. El error principal de la argumentación basiliana es la *petitio principii*, que conduce a contradicciones insolubles: es cierto *a priori* que la autonomía del mal tiene que negarse incluso frente a la eternidad dogmática del demonio. La razón aparente para ello ha sido históricamente la amenaza proveniente del dualismo maniqueo. Así se ve claramente sobre todo en la obra de Tito de Bostra (m. hacia 370) *Adversus Manichaeos*[35], donde, en contraposición al dualismo maniqueo, expone que, por lo que se refiere a la substancia, no existe nada malo.

86 Juan Crisóstomo (*ca.* 344-407) utiliza, en vez de *sterēsis* (*privatio*), la expresión *ektropē tou kaloú* (desviación o apartamiento del bien), y dice al respecto: «El mal no es otra cosa que el apartamiento del bien, por lo que es secundario en relación con éste»[36].

35. Col. 1132 s.

36. [*Responsiones ad orthodoxas*,] cols. 1313 s. [Obra conocida como] *Iustini opera spuria*.

87/88* Dionisio Areopagita da una detallada explicación del mal en el IV capítulo de *De divinis nominibus*. El mal, dice, no puede proceder del bien, pues si procediera de él no podría ser mal. Mas, como todo cuanto existe procede del bien, todo de algún modo es bueno; «el mal, empero, no existe en absoluto» (τὸ δὲ κακὸν οὔτε ὄν ἐστιν). «El mal no es por su naturaleza una cosa ni produce cosa alguna». «El mal no existe en absoluto y no es ni un bien ni nada benéfico» (οὐκ ἔστι καθόλου τὸ κακὸν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε ἀγαθοποιόν). «Todas las cosas, en cuanto que existen, son buenas y proceden del bien; pero si se les roba el bien, ni son buenas ni existen». «Lo que no existe no es completamente malo. Lo que no existe en absoluto no será nada, si, de acuerdo con un modo trascendental (κατὰ τὸ ὑπερούσιον), no se concibe como existente en el bien. Así pues, el bien, tanto en cuanto que existe en absoluto, así como en tanto que no es, irá muy por delante y estará situado en un lugar más elevado (πολλῷ πρότερον ὑπεριδρύμενον), mientras que el mal no está ni en lo que existe ni en lo que no existe» (τὸ δὲ κακὸν οὔτε ἐν τοῖς οὖσιν, οὔτε ἐν τοῖς μὴ οὖσιν)[37].

89 De estas citas se desprende con qué énfasis se negó, ya tempranamente, la realidad del mal. Este hecho, como ya hemos dicho, está en la más estrecha relación con la toma de postura de la Iglesia contra el dualismo maniqueo, lo que luego se hará evidente en san Agustín. En la obra de éste contra los maniqueos y los marcionitas se da la siguiente explicación: «Pero por esta razón son todas las cosas buenas, porque unas son "mejores" que las demás, y la calidad de las cosas menos buenas realza el valor de las mejores... mas lo que se denominan cosas malas son defectos de las cosas buenas, no pudiendo las primeras existir por sí en ningún sitio fuera de las cosas buenas... e incluso estos defectos testimonian a favor de la bondad de su naturaleza (en cuanto entes). Pues lo que es malo por defecto es en verdad bueno por naturaleza. Lo defectuoso es contranatural, porque daña a la naturaleza, y no podría dañarla más que reduciendo su bondad. En consecuencia, el mal es sólo ausencia del bien. Y por eso no se encuentra en ningún sitio salvo en una cosa buena. Y por ello puede el bien existir sin el mal, p. ej. Dios mismo y todos los <seres> superiores celestiales; en cambio, el mal no puede existir sin el bien. Pues cuando no daña a nada, no es malo; y cuando daña, reduce el bien, y si lo consume todo no queda ningún ente más al que pu-

* No podemos aceptar la división de este párrafo que se hace en la edición angloamericana. (*N. de las E.*)

37. § 18-20 [col. 716 s.].

diera dañar, pues no queda entonces ningún ente cuya bondad se viera reducida por el daño»[38].

90 Dice el *Liber Sententiarum ex Augustino*: «El mal no tiene sustancia <existencia autónoma>[39], pues al no tener a Dios como creador no existe. Por lo tanto, la falta que comete la perversión no es sino el deseo o la acción de una voluntad desenfrenada»[40]. En coincidencia con lo cual dice san Agustín: «No es malvado el hierro, sino aquel que utiliza el hierro para cometer un acto malo»[41].

91 Estas citas de Dionisio y de san Agustín ponen claramente de manifiesto que el mal carece de substancia, o de existencia, pues es sólo una reducción del bien, que es lo único que tiene substancia. El mal es un *vitium*, es decir, un mal uso de las cosas, como consecuencia de una incorrecta decisión de la voluntad (ofuscación de-

38. «Nunc vero ideo sunt omnia bona, quia sunt aliis alia meliora, et bonitas inferiorum addit laudibus meliorum... Ea vero quae dicuntur mala, aut vitia sunt rerum bonarum, quae omnino extra res bonas per se ipsa alicubi esse non possunt... Sed ipsa quoque vitia testimonium perhibent bonitati naturarum. Quod enim malum est per vitium, profecto bonum est per naturam. Vitium quippe contra naturam est, quia naturae nocet: nec noceret, nisi bonum eius minueret. Non est ergo malum nisi privatio boni. Ac per hoc nusquam est nisi in re aliqua bona... Ac per hoc bona sine malis esse possunt, sicut ipse Deus, et quaeque superiora coelestia: mala non sunt... si autem nocent, bonum minuunt: et si amplius nocent, habent adhuc bonum quod minuant: et si totum consumunt, nihil naturae remanebit qui noceatur; ac per hoc nec malum erit a quo noceatur, quando natura defuerit, cuius bonum nocendo minuatur.» (*Contra adversarium legis et prophetarum*, I, 4 s. [col. 606 s.]). Aun cuando el *Dialogus quaestionum LXV* no es obra auténtica de san Agustín, ofrece no obstante su punto de vista con claridad. *Quaest.* XVI: «Cum Deus omnia bona creavit, nihilque sit quod non ab illo conditum sit, unde malum? Resp. Malum natura non est; sed *privatio boni* hoc nomen accepit. Denique bonum potest esse sine malo, sed malum non potest esse sine bono, nec potest esse malum ubi non fuerit bonum... Ideoque quando dicimus bonum, naturam laudamus; quando dicimus malum, non naturam, sed vitium, quod est bonae naturae contrarium, reprehedimus». (Puesto que Dios ha creado todo bueno, y nada hay que no fuera creado por él, ¿de dónde procede el mal? Respuesta: el mal no es ningún ente, sino que se denomina así la ausencia de bien. Además, el bien puede existir sin el mal, pero el mal no puede existir sin el bien, y no puede haber mal donde no haya también un bien. De ahí que, cuando empleamos la expresión «bueno», alabamos a un ente [a algo que existe], pero cuando decimos «malo» no estamos censurando a ningún ente, sino un defecto que se opone al ente bueno).

39. «Iniquitas nulla substantia est». (El mal no es una sustancia <entidad autónoma>. — *loc. cit.* CCXXVIII [col. 2590].) «Est natura in qua nullum malum est, vel etiam nullum malum esse potest. Esse autem natura, in qua nullum bonum sit, non potest». (Hay una naturaleza <género de entes> en la que no existe mal alguno ni incluso puede existir. Pero que exista un ente en el cual no haya nada bueno no es posible. — *loc. cit.* CLX [col. 2581 s.].)

40. CLXXVI. «Nulla est substantia mali: quia quod auctorem Deum non habet, non est: ita vitium corruptionis nihil est aliud, quam inordinatae vel desiderium vel actio voluntatis.»

41. *Sermones suppositii*, I, 3, col. 2287. «Non ferrum est malum; sed qui ad facinus utitur ferro, ipse malus est.»

bida a un mal deseo, etc.). Santo Tomás de Aquino, el gran doctor de la Iglesia, dice en relación con la cita de Dionisio Areopagita:

> Una de las partes de una pareja de opuestos se conoce por la otra, del mismo modo que la oscuridad se conoce por la luz. Por ello, <la respuesta a la pregunta sobre> qué es el mal debe contestarse a partir de la naturaleza del bien. Pero hemos dicho antes que el bien es todo aquello que es deseable. Y, por tanto, como toda naturaleza aspira a su <propia> esencia y perfección, tenemos necesariamente que decir que el ser y la perfección de cada criatura posee la esencia del bien (*rationem bonitatis*). En consecuencia no puede ocurrir que el mal sea un cierto ser o una cierta forma o naturaleza. No queda por tanto más remedio que afirmar que con el nombre de mal se designa una cierta ausencia del bien[42].
>
> El mal no es un ente; el bien, en cambio, sí lo es[43].
>
> Asimismo, cada *agens* actúa por o en virtud del bien. El fin que persigue el *agens* debe ser adecuado (*conveniens*) para éste. Mas lo que es de provecho <para el *agens*> es un bien para él, y por eso todo *agens* actúa a causa del bien. (Quod autem conveniens est alicui est illi bonum. Ergo omne agens agit propter bonum)[44].

92 Santo Tomás se remite a lo dicho por Aristóteles: que «es más blanco aquello que está menos mezclado con negro»[45], pero no menciona que la frase «es más negro lo que está menos mezclado con blanco» no sólo puede aspirar a la misma validez, sino que es también lógicamente equivalente a la primera. Así, habría que decir que no sólo se reconoce la oscuridad por medio de la luz, sino también, a la inversa, la luz por medio de lo oscuro.

93 Por cuanto sólo es real lo que actúa, según Tomás de Aquino sólo el bien es real, es decir: sólo el bien existe. Pero en su argumentación introduce un *bonum* que viene a significar «satisfactorio, adecuado, justo, oportuno». Así pues, habría que traducir «omne agens agit propter bonum» por: todo *agens* actúa motivado por lo que le conviene. Pero, como es sabido, también el demonio actúa así. También él tiene un *appetibile* y no trata con seguridad de satisfacerlo en el bien, sino, antes bien, en el mal, de lo cual resulta imposible deducir que su pretensión posea la esencia del bien.

94 Naturalmente que se puede considerar al mal una disminución del bien. Pero, de acuerdo con esta lógica, podríamos también de-

42. *Summa theologica*, I, *quaest.* 48, 1.
43. *Loc. cit.*, 48, 3.
44. *Summa contra Gentiles*, III, 3.
45. *Summa theologica*, I, *quaest.* 48, 2.

cir: la temperatura del invierno ártico, en el que se nos hielan la nariz y las orejas, está sólo relativamente poco por debajo del calor que reina en el ecuador, pues la temperatura ártica está a no menos de 230° por encima del cero absoluto. Todas las cosas de la tierra están «calientes», esto es: en ningún sitio se alcanza, ni siquiera aproximadamente, el cero absoluto. Del mismo modo que todas las cosas son más o menos «buenas», y de igual modo que el frío no es más que una disminución del calor, el mal no es sino una disminución del bien. La argumentación de la *privatio boni* no pasa de ser una *petitio principii* eufemística sobre si el mal es una merma del bien o un efecto del carácter perecedero y limitado de las cosas creadas. La conclusión errónea se deriva necesariamente de la premisa según la cual *Deus* = *Summum Bonum*, porque es impensable que el Bueno perfecto haya podido crear el mal. Ha creado únicamente lo bueno y lo menos bueno (a lo que el lego denominaría peor)[46]. Ahora bien, del mismo modo que a pesar de un calor de 230° nos helamos miserablemente, hay también seres humanos y cosas que, aunque hayan sido creados por Dios, son mínimamente buenas y, en consecuencia, máximamente malas.

95 De esta tendencia a negar la realidad del mal procede el principio: «Todo lo bueno procede de Dios, todo lo malo del hombre»*. Esto está en contradicción con la verdad de que quien ha creado el calor es también responsable del frío (es decir, *bonitas inferiorum*). Se puede conceder a san Agustín que todas las naturalezas son buenas; pero no tan buenas como para que su maldad no resulte asimismo evidente.

96 No es fácil decir que lo que en nuestros días ha ocurrido, y sigue ocurriendo, en los campos de concentración de los Estados dictatoriales sea una «accidental falta de perfección». Sonaría a burla.

97 La psicología no sabe lo que en sí es bueno o malo. Tan sólo conoce estos términos como juicios sobre relaciones; bueno es lo que, desde un determinado punto de vista, parece ser adecuado, aceptable o valioso; malo es lo contrario. Si lo que denominamos bueno es «realmente» bueno para nosotros, habrá también un mal y una maldad que para nosotros son reales. Como se ve, la psicología tiene que ver con un juicio más o menos subjetivo, es decir, con una oposición psíquica que es inevitable para la denominación

46. En los decretos del IV concilio Lateranense se dice: «Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni sed ipsi per se facti sunt mali». [Empero el Diablo y los demás demonios fueron creados buenos por naturaleza, pero se hicieron malos por sí mismos.] (Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, p. 119.)

* «Omne bonum a Deo, omne malum ab homine.»

de las relaciones de valor: bueno es lo que no es malo, y malo lo que no es bueno. Hay cosas que, desde un determinado punto de vista son extremadamente malas, es decir, peligrosas. Existen también en la naturaleza humana cosas que son muy peligrosas, y que por ello le parecen males a aquel contra quien se dirigen. Disimular esta maldad carece de sentido, por cuanto sólo se haría para poder mecerse en una falsa seguridad. La naturaleza humana es capaz de una perversidad infinita, y los hechos malvados son tan reales como los buenos, hasta donde se extiende el ámbito de la humana experiencia, es decir que el alma pronuncia involuntariamente el juicio diferenciador. Tan sólo la inconsciencia no distingue entre el bien y el mal. Dentro del campo de la psicología no se sabe honradamente lo que predomina en el mundo, si el bien o el mal. Únicamente se espera que predomine el bien, es decir, lo que nos parece apropiado. Nadie sería capaz de señalar lo que sería el bien en general. Ninguna comprensión de la relatividad y la inanidad del juicio moral es capaz de librarnos de ellas, y quienes imaginan estar por encima del bien y del mal son los mayores pelmazos de la humanidad, y se retuercen en el sufrimiento y la angustia de su propia fiebre.

98 Es importante hoy en día, como en todo tiempo, que el ser humano no pase por alto el peligro del mal que le acecha. Por desgracia es demasiado real, razón por la cual la psicología tiene que mantener la realidad del mal y rechazar toda definición que considere que carece de importancia o que incluso no existe. La psicología es una ciencia empírica que tiene que ver con cosas reales. Por eso, en mi condición de psicólogo nunca he tenido el propósito de inmiscuirme en la metafísica, ni me he arrogado la competencia para hacerlo. Tengo únicamente que polemizar cuando la metafísica se ocupa de la experiencia y ofrece una interpretación de ésta que en modo alguno está justificada empíricamente. Mi crítica de la *privatio boni* sólo se refiere a la experiencia psicológica. Desde el punto de vista científico, la fundamentación de la *privatio boni* es, como todo el mundo puede comprobar, una *petitio principii* en la que el resultado depende de lo que se introduce en ella. Los argumentos de este tipo carecen de fuerza de convicción. Pero que estos argumentos, no sólo se utilicen, sino que se crean infalibles, supone para mí un hecho del que no puedo fácilmente hacer caso omiso. Demuestra la existencia *a priori* de una tendencia que da preferencia al «bien», y lo hace con todos los medios disponibles, apropiados o no. Así pues, cuando la metafísica cristiana se aferra a la *privatio boni*, muestra con ello la tendencia a multiplicar el bien y reducir el mal. En consecuencia puede que la *privatio boni* sea

metafísicamente verdadera. No me arrogo a este respecto autoridad para emitir un juicio. Lo único que yo mantengo es que en nuestro ámbito empírico lo negro y lo blanco, la luz y la oscuridad, el bien y el mal son opuestos equivalentes y que, en cada uno de ellos, una de las partes presupone siempre la otra.

99 Este sencillo hecho fue ya correctamente apreciado en las llamadas *Homilías Clementinas*[47], colección de escritos gnóstico-cristianos compuestos en torno al año 150 (¿?), y en los que el autor desconocido entiende el bien y el mal como la mano derecha e izquierda de Dios, y considera que la creación se compone totalmente de sicigias, es decir, de pares de opuestos. De modo semejante, Marino, el discípulo de Bardesanes, concibe el bien como luminoso y diestro (*dexion*), y el mal como oscuro y siniestro (*aristeron*)[48]. El lado izquierdo corresponde asimismo a lo femenino. Así, en Ireneo (*Adversus Haereses*, I, 30, 3), *Sophia Prounikos* es la siniestra. Clemente considera esta opinión perfectamente compatible con la unidad de Dios. Si se da por supuesta una imagen antropomorfa de Dios (¡toda imagen de Dios es en mayor o menor grado antropomorfa!) es difícil negar la lógica o el carácter natural de la concepción clementina. En todo caso esta concepción, que quizá sea dos siglos más antigua que la cita anterior, demuestra que la realidad del mal en modo alguno conduce a un dualismo maniqueo, ni pone por tanto en peligro la unidad de la imagen de Dios. Mantiene incluso la unidad de la misma por encima de la preocupante diferencia entre la concepción yahvista y la cristiana. Es sabido que Yahvé no es justo, y la injusticia no es buena. El Dios cristiano, en cambio, es *exclusivamente* bueno. No se puede negar que la teología clementina fue capaz de superar esta contradicción de un modo que se corresponde con los hechos psicológicos.

100 Merece la pena por tanto que contemplemos más de cerca el proceso mental de Clemente. «Dios —nos dice— estableció dos reinos (*basileias*) y creó dos mundos (*aiōnas*) y decidió entregar el cosmos actual al mal (*ponērō*), porque es pequeño y, en consecuencia, pasará pronto. Al bien, en cambio, le prometió conservar el mundo futuro, ya que éste será grande y eterno». Esta división

47. Harnack (*Dogmengeschichte*, p. 332) data las Clementinas a principios del siglo IV y sostiene la opinión de que no contienen «ninguna fuente que pueda con alguna probabilidad atribuirse al siglo II». Considera que el Islam supera con mucho a esta teología. Yahvé y Alá son imágenes de Dios sobre las que no se ha reflexionado, mientras que en las Clementinas actúa un espíritu que reflexiona psicológicamente. Que esto suponga una descomposición del concepto de Dios, como opina Harnack, no resulta evidente sin más. No hace falta llevar tan lejos el miedo a la psicología.

48. *Der Dialog des Adamantius*, III, 4, p. 119.

obedece a la estructura del ser humano: el cuerpo procede de lo femenino, apropiado a lo emocional, pero el espíritu procede de lo masculino, a lo que corresponde lo racional. Al cuerpo y al espíritu los denomina Clemente «las dos tríadas»[49]. El ser humano procede «de dos mezclas <*phyramátōn*, literalmente: masa>, la femenina y la masculina. Por eso se le pusieron también por delante dos caminos: el de la ley y el de la anarquía. Se establecieron dos reinos, uno llamado de los Cielos, y otro que es el que ahora domina la Tierra»[50]. «De los dos, uno ejerce violencia contra el otro (*ekbiázetai*)». «Además, los dos soberanos (*hēgemónes*) son manos presurosas», a saber, de Dios, basándose en el *Deuteronomio* 32, 39 («Ego occidam et ego vivere faciam»). Él mata con la mano izquierda y salva con la derecha. Estos dos principios «no existen fuera de Dios, y no hay tampoco ningún otro origen (*archē*)». Tampoco fueron proyectados (*proeblēthēsan*) por Dios como animales (*zōa*), «pues estaban de acuerdo con él (*homódoxoi*, literalmente: de la misma opinión, de igual sentir)». «En cambio Dios proyectó los cuatro primeros elementos... El padre participa de la totalidad del ser (*ousías*), no del conocimiento, que sigue a la mezcla (de los elementos)[51]. A aquellos que se mezclaron fuera les nació como un niño la elección (o la decisión, *proaíresis*)»[52], es decir que gracias a la mezcla de los cuatro elementos surgieron desigualdades que suponían inseguridad y que, por tanto, requerían decisiones o actos de elección. Los cuatro elementos constituyen la cuádruple substancia del cuerpo (*tetragenēs tou sómatos ousía*) y al mismo tiempo del mal (*tou ponēroũ*). Ésta «se diferenció en géneros, proyectados por Dios, pero fuera de los mismos, se añadió, por voluntad del Creador (*tou probalóntos*), a la mezcla que satisfacía el propósito (*proaíresis*) del mal».

101 Esta frase ha de entenderse más o menos así: la cuádruple substancia es eterna (*ousa aeí*) y es hija de Dios. La tendencia al mal (*hē kakois chairousa proairesis*) vino de fuera de la mezcla emprendida por Dios (κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ βούλησιν ἔξω τῇ κράσει συμβέβηκεν). Así, el mal no fue creado por Dios, ni por ningún otro; ni fue proyectado a partir de él, ni surgió por sí mismo. San Pedro,

49. Véanse a este respecto las tríadas funcionales en: [Jung]: «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares» [OC 9/1,8, § 425 ss.]. La tríada femenina, o somática, consta de ἐπιθυμία (deseo), ὀργή (ira) y λύπη (duelo); la masculina, de λογισμός (reflexión), γνῶσις (conocimiento) y φόβος (miedo).

50. *Clementis Romani quae feruntur Homiliae* XX, *hom.* XX, 11.

51. En lugar de οὔσης γνώμης me parece que tiene más sentido leer οὐτῆς. P. de Lagarde (*Clementina*, p. 190) dice aquí πάσης οὐσίας ... οὔσης γνώμης.

52. *Homiliae* XX, XX, 3: τῆς μετὰ τὴν κρᾶσιν.

que se plantea estas reflexiones, no está sin embargo del todo seguro de que sea así.

102 Parece, por consiguiente, como si, de manera involuntaria (¿y sin el conocimiento de Dios?) la mezcla de los cuatro elementos hubiera tomado un mal giro, lo que, sin embargo, no puede estar de acuerdo con la premisa clementina de las manos opuestas de Dios, que se «ejercen violencia» entre sí. Es evidente que a Pedro, que conduce el diálogo, se le hace un tanto difícil atribuir *expressis verbis* al Creador el origen del mal.

103 Clemente Romano representa un cristianismo petrista de carácter excepcionalmente eclesiástico (o ritualista) y delata, no sólo en esto, sino también con su doctrina del doble aspecto divino, una cercana relación con la primitiva Iglesia judeocristiana. En ésta encontramos, de acuerdo con el testimonio de Epifanio, la idea ebionita de que Dios tiene dos hijos, uno mayor, Satán, y otro menor, Cristo[53]. A eso se refiere probablemente Mijaías, uno de los participantes en el diálogo, al decir que, si el bien y el mal surgieron del mismo modo, tenían que ser hermanos[54].

104 En el Apocalipsis (¿judeocristiano?), *La Ascensión de Isaías* se encuentra en el centro de su visión de los siete cielos a través de los que fue conducido[55]. Empezó viendo a Sammael y sus legiones, contra las que tenía lugar «una gran batalla» en el firmamento. Pero además el ángel le llevó al primer cielo hasta un trono. Al lado derecho había ángeles que eran más bellos que los del lado izquierdo. Los del lado derecho «cantaban alabanzas con *una sola* voz», mientras que los de la izquierda les *seguían* en el canto, que no era como el de los otros. En el segundo cielo todos los ángeles eran más bellos que en el primero, y no existía ya ninguna diferencia entre ellos, como tampoco en los cielos superiores. Era evidente que Sammael tenía una notable influencia en el primer cielo. Puesto que los ángeles «de la izquierda» son menos bellos, también son los cielos inferiores menos resplandecientes que los superiores, aunque cada uno supera al otro en esplendor. El demonio se encuentra, como los arcontes gnósticos, en el firmamento, y viene a representar con sus ángeles a los dioses y poderes astrológicos. Su esfera, a causa de la reducción del esplendor, que llega muy alto, se interpenetra con

53. *Panarium*, I, p. 267.

54. *Clem. Hom. XX, hom.* XX, VII. Dado que en Clemente no encontramos nada de la actitud de rechazo del dualismo maniqueo que es característico de los autores posteriores, el origen de las Clementinas habría que situarlo a comienzos del siglo III (si es que no antes).

55. Hennecke [ed.], *Neutestamentliche Apokryphen*, pp. 309 ss.

la esfera divina de la Trinidad, cuya luz a su vez llega hasta el cielo más bajo. Se dibuja así una imagen que representa una contraposición como la de las manos derecha e izquierda. Es de observar que esta visión, como las clementinas, corresponde al período premaniqueo (siglo II), donde todavía no era necesario defenderse de la competencia maniquea. Podía todavía describirse una auténtica relación *yang-yin*, una imagen que se aproxima más a la verdad de hecho que la privatio boni, y que además, como demuestra la unidad del *yang* y el *yin* en el Tao (que los jesuitas, con buena lógica, tradujeron por «Dios»), no supone ningún perjuicio para el monoteísmo. Es como si hubiera sido el dualismo maniqueo el que hizo darse cuenta a los padres de la Iglesia de que, hasta entonces, habían creído en realidad firmemente en la substancialidad del mal. La súbita comprensión de esto les condujo probablemente al preocupante antropomorfismo de dar por supuesto que lo que el hombre no puede unir tampoco puede unirlo Dios. Este error pudo evitarlo la época anterior, la del cristianismo primitivo, gracias a su mayor inconsciencia.

105 Se puede quizá sospechar que en los círculos gnósticos del judaísmo sincrético siguió planteándose el problema de la imagen yahvista de Dios, cuya discusión se inició a partir del *Libro de Job*, tanto más por cuanto que la respuesta cristiana a esta cuestión, es decir, la decisión inequívoca por la bondad de Dios[56], no satisfacía a los judíos conservadores. Es significativo a este respecto que fuera precisamente entre los palestinos judeocristianos donde se inició la doctrina de los dos hijos opuestos de Dios. Entre los cristianos llegó hasta los bogomilos y los cátaros; en el judaísmo se perpetuó en la especulación religiosa y halló su expresión permanente en los dos lados del árbol cabalístico de Sefirot, es decir, en *chessed* (amor) y *din* (justicia). Un sabio rabino, el señor Zwi Werblowsky, tuvo la gran amabilidad de facilitarme una serie de manifestaciones de la literatura hebraica que tienen relación con este problema*.

106 Dice R. Joseph: «Lo que está escrito (*Éxodo* 12, 22), "ninguno de vosotros saldrá por la puerta de su casa hasta la mañana"[57], nos dice que cuando al exterminador se le da carta blanca, ya no distingue entre buenos y malos. Lo que es más: comienza incluso por los justos»[58]. Respecto a *Éxodo* 33, 5 («un solo momento que yo apareciera entre vosotros os destruiría») dice el Midrash: «(habla

56. *Marcos* 10, 18; *Mateo* 19, 17.
* Carta personal a C. G. Jung del 12 de febrero de 1950.
57. Esto se refiere a la muerte de los primogénitos en Egipto.
58. *Talmud Bab. Tract.* Baba Kama 60.

Yahvé) Podría enfadarme con vosotros un segundo —pues ésa es la duración de mi ira, así como se dice (*Isaías* 26, 20) "escóndete un instante hasta que pase la ira"— y exterminaros». Yahvé advierte de su cólera incontrolada. Si en ese momento de ira divina se pronuncia una maldición, será absolutamente efectiva. Por eso Balaán, que «conoce la ciencia del Altísimo»[59], y al que Balac pidiera que maldijese a Israel, era un enemigo tan peligroso, pues conocía el instante de cólera de Yahvé[60].

107 El amor y la compasión de Dios son su mano derecha; pero su justicia y la aplicación de la misma son la izquierda. Así, respecto a *1 Reyes* 22, 19 («He visto a Yahvé.... con todo el ejército de los cielos en pie junto a él, a derecha e izquierda»), se dice: «¿Hay arriba derecha e izquierda? Eso quiere decir que los intercesores están a la derecha y los acusadores a la izquierda»[61]. Respecto a *Éxodo* 15, 6 («Tu diestra, Yahvé, impresionante por su esplendor; tu diestra, Yahvé, aplasta al enemigo»): «Cuando Israel cumple la voluntad de Dios, hace que también la izquierda se convierta en derecha. Si no la cumple, hace que incluso la derecha se vuelva izquierda»[62], «La izquierda de Dios rechaza; la derecha acerca»[63].

108 Qué peligroso aspecto tiene la justicia de Dios lo muestra la siguiente reflexión: «Así habló el Santo, loado sea: si creó el mundo con compasión, aumentarán sin medida los pecados; si con justicia, ¿cómo perdurará? Así, lo creo con justicia y compasión. ¡Ojalá pueda perdurar así!»[64]. El Midrash dice respecto a *Génesis* 18, 23 (intercesión de Abrahán por Sodoma) (habla Abrahán): «Si quieres tener un mundo, no tiene que haber una justicia (severa). Si quieres tener justicia, entonces no habrá mundo. Tú quieres tener ambas cosas a la vez. Si no cedes algo, no perdurará el mundo»[65].

109 Dios protege de su justicia a los pecadores arrepentidos, que incluso prefiere a los justos, tapándolos con su mano, o bien escondiéndolos debajo de su trono[66].

110 En relación con *Habacuc* 2, 3 («Si se retrasa <la visión>, espérala»), dice R. Jonathan: «Y si crees que sólo nosotros esperamos y que Él no espera, está escrito: "Sin embargo aguardará Yahvé para haceros gracia" (*Isaías* 30, 18). Pero si nosotros esperamos y Él es-

59. *Números* 24, 16.
60. *Talmud Bab. Tract.* Berakoth 7 a.
61. *Midrash Tanchuma* Schemoth XVII.
62. Raschi.
63. *Midrash* del Cant 2, 6.
64. Bereschit Rabba, XII, 15.
65. *Loc. cit.*, XXXIX, 6.
66. *Talmud Bab. Tract.* Pesachim 119 y *Tract.* Sanhedrin II, 103.

pera, ¿qué es lo que impide (la redención)? La justicia divina (la) impide»[67]. De este modo hay que entender asimismo la oración de R. Jochanan: «Que sea tu voluntad ver nuestra infamia y contemplar nuestra miseria. Revístete con tu compasión, cúbrete con tu poder, envuélvete en tu amor y cíñete con tu gracia, y ten presente tu bondad e inclinación»[68]. Se exhorta formalmente a Dios para que obre de acuerdo con sus buenas cualidades. Hay así una tradición según la cual Dios se reza a sí mismo: «Sea mi voluntad que mi piedad venza y mi compasión cubra mis otras cualidades». Esta tradición se confirma en la siguiente narración: «Habló R. Yishmael, hijo de Elisha: "Una vez entré en el sanctasanctórum para ofrecer incienso, y vi allí a Aktariel[69] Ya Yahvé Zebaot[70], sentado en un trono alto y sublime, y Él me habló: ¡Yishmael, hijo mío, bendíceme! Y yo le dije; ¡Señor del mundo! Sea tu voluntad que tu compasión venza a tu ira y que cubra tus otras cualidades, y que procedas con tus hijos con compasión y no con justicia severa. Y Él asintió con la cabeza"»[71].

111 Estas citas permiten ver sin dificultad cuál ha sido el efecto de la imagen contradictoria que Job tenía de Dios. Es objeto de la especulación religiosa dentro del judaísmo y es evidente que, a través de la Cábala, ha influido también en Jacob Böhme, en quien encontramos una ambivalencia semejante, a saber, la del amor y el fuego de la ira de Dios, del que Lucifer es prisionero[72].

112 Puesto que la psicología no es ninguna metafísica, no puede deducirse de su constatación de opuestos equivalentes un dualismo metafísico, ni puede imputársele a dicha ciencia[73]. La psicología sabe que los opuestos equivalentes son condiciones inevitables, inherentes al acto del conocimiento, sin los que serían imposibles las diferenciaciones. Pero no es probable precisamente que algo que

67. *Loc. cit., Tract.* Sanhedrin II, 97.

68. *Loc. cit., Tract.* Berakoth 16.

69. *Aktariel* es una palabra artificial, compuesta de *ktr, kether* (corona) y *el*, nombre de Dios.

70. Esto es una acumulación de nombres numinosos de Dios.

71. *Talmud Bab. Tract.* Berakoth 7.

72. *Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang*, 16, 54 [p. 215].

73. Mi sabio amigo el padre Victor White (*Dominican Studies*, II, p. 399) cree que yo sigo huellas maniqueas. Yo no hago metafísica, pero sí la hace la filosofía eclesiástica, razón por la cual tengo que plantearle la pregunta de qué es lo que pasa con la eternidad del infierno, de la condenación y del demonio. Teóricamente, estas cosas no tienen consistencia, y ¿cómo se relaciona esto con el dogma de la condenación eterna? Si tuviera alguna consistencia, difícilmente puede basarse en un bien. ¿Dónde está, así pues, el peligro de dualismo? Además, críticos deberían saber hasta qué punto hago hincapié en la unidad del sí-mismo, este arquetipo central, que representa una *complexio oppositorum* por excelencia, y por tanto a nada me inclino menos que al dualismo.

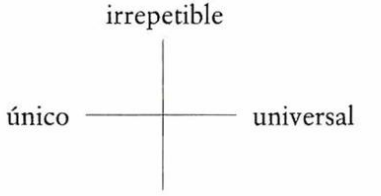
está tan relacionado con el acto cognoscitivo sea también, *eo ipso*, una propiedad del objeto. Antes bien cabe pensar que es en primer lugar nuestra consciencia la que nombra, valora y quizá genera las diferencias entre las cosas, allí donde las diferencias ni siquiera son perceptibles.

113 Me he ocupado en extenso de la doctrina de la *privatio boni*, porque en cierto sentido es responsable de una concepción demasiado optimista del mal en la naturaleza humana y de una visión demasiado pesimista del alma humana. Frente a esto, la historia cristiana primitiva, con infalible consecuencia, contrapone al Cristo un Anticristo. Pues, ¿cómo puede hablarse de «arriba» cuando no hay «abajo», de «derecha» cuando no hay «izquierda», de «bueno» cuando no hay «malo» y cuando cada uno de estos términos es tan real como el otro? Sólo con Cristo aparece en el mundo un demonio como verdadero antagonista de Dios, y en los primeros círculos judeocristianos se mencionaba a Satán como hermano mayor de Cristo.

114 Pero hay otra razón más por la que he tenido que resaltar críticamente la *privatio boni*: ya en Basilio hallamos la tendencia de atribuir el mal a la condición (actitud, *diáthesis*) del alma, con el carácter del *mē on*. Como, según este autor, el mal tiene su origen meramente en la imprudencia humana y, en consecuencia, debe su existencia a una simple negligencia, existe en cierto modo gracias a un error psicológico, y éste es una *quantité négligeable* tal que se disuelve en una bruma. Sin duda es la imprudencia causal un hecho que debe tomarse en serio. Pero también este hecho puede hacerse desaparecer fácilmente del mundo adoptando una actitud diferente. Se puede proceder también de otro modo. La condición psicológica es algo tan fugaz y casi irreal, que todo cuanto se reduce a ella adopta el carácter de lo fútil, o de un descuido casual, con lo que se minimiza. Hasta qué punto la moderna subvaloración del alma proviene de este prejuicio es una cuestión por decidir. Es un prejuicio que tiene tanto más peso porque hace al alma sospechosa de ser el lugar de origen del mal. Los padres de la Iglesia apenas tuvieron en cuenta el fatal poder que atribuían al alma. Hay que estar verdaderamente ciego para no ver el poder casi omnímodo que desempeña el mal en el mundo. Hizo falta la intervención del propio Dios para redimir a la humanidad de la maldición del mal, pues sin esta intervención el hombre se habría perdido. Cuando se cree al alma capaz de ejercer este desmesurado poder, el resultado sólo puede ser una inflación negativa, es decir, una pretensión de poder de lo inconsciente asimismo demoníaca, y una intensificación de éste. Esta inevitable consecuencia se anticipa en la figura del Anti-

cristo, y se desarrolla en los acontecimientos contemporáneos, cuya naturaleza responde al eón cristiano del Pez, que está acabando.

115 En la visión del mundo cristiana, Cristo representa sin duda al sí-mismo[74]. Como encarnación de la individualidad le corresponden a éste los atributos de único e irrepetible. Pero como el sí-mismo psicológico es un concepto trascendente, ya que expresa la suma de los contenidos conscientes *e* inconscientes, sólo puede describirse en forma de antinomia[75], es decir, que los atributos mencionados tienen que complementarse aún con sus opuestos, para caracterizar correctamente la condición trascendental. Esto ocurre de la manera más sencilla en forma de un cuaternio de opuestos:



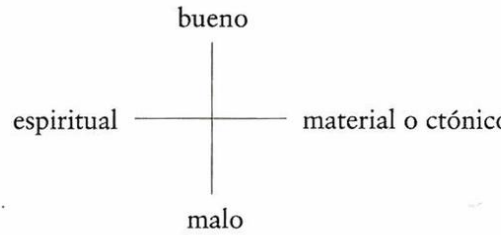
116 Esta fórmula no expresa únicamente al sí-mismo psicológico, sino también la figura dogmática de Cristo. Como hombre histórico, Cristo es irrepetible y único; como Dios es universal y eterno. Como individualidad, el sí-mismo es irrepetible y único, mientras que como símbolo arquetípico es una imagen de Dios; es, por tanto, universal y «eterno»[76]. Si la teología considera a Cristo bueno y espiritual por antonomasia, al otro lado tiene que surgir un algo «malvado», «ctónico» o «natural», que es precisamente lo que representa el «Anticristo». De ahí se deriva un cuaternio de opues-

74. Se me ha objetado que Cristo no puede ser un símbolo válido del sí-mismo, sino sólo un engañoso sustitutivo de tal símbolo. Sólo puedo aceptar esta opinión si se refiere estrictamente a la época más reciente, que está en situación de aplicar la crítica psicológica. Pero en modo alguno cuando quiere juzgar el período prepsicológico, Cristo no sólo significó totalidad, sino que *fue* totalidad como fenómeno psíquico. Así lo atestigua el simbolismo, tanto como la fenomenología del tiempo anterior, para la que —*nota bene*— el mal era una *privatio boni*. La representación de la totalidad es tan total en cada caso como lo sea uno mismo. ¿Quién garantiza que nuestro concepto de la totalidad no necesita también complementarse? Pues una simple idea de la totalidad no establece a ésta en modo alguno.

75. Del mismo modo que la naturaleza trascendente de la luz sólo puede expresarse mediante la imagen corpuscular y ondulatoria.

76. Sobre la experiencia del sí-mismo véase *Psicología y alquimia* [OC 12, § 127 ss.: «Los mándalas en los sueños»] y *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7,2, § 398 s.].

tos, que en el plano psicológico se unifica debido a que el sí-mismo no se considera «bueno» y «espiritual» sin más, a consecuencia de lo cual su sombra resulta mucho menos negra. Además, el opuesto de «bueno» y «espiritual» no tiene que separarse más:



117 Este cuaternio caracteriza al sí-mismo psicológico, pues en cuanto totalidad debe por definición incluir los aspectos claros y oscuros, del mismo modo que el sí-mismo comprende también lo masculino y lo femenino, razón por la cual se simboliza mediante el cuaternio matrimonial[77]. Esto no es ni mucho menos un nuevo descubrimiento, sino que se encuentra ya en los naaseenses de Hipólito[78]. Por esta razón, la individuación es un *mysterium coniunctionis*, al experimentarse el sí-mismo como una unión conyugal de las mitades opuestas[79], y se representa como totalidad compuesta en los mándalas que se presentan espontáneamente.

118 Ya pronto se reconoció y se manifestó que el hombre Jesús, el hijo de María, era el *principium individuationis*. Así dice Basílides[80], según Hipólito[81]: «Jesús fue la primera víctima de la diferenciación en géneros (*phylokrínēsis*), y la Pasión no tuvo otra finalidad que la diferenciación por géneros de las cosas que estaban mezcladas. De este modo, dice, toda la descendencia, que había quedado relegada a la informidad (*amorphía*)... estaba necesitada de la distinción en géneros (*tu phylokrinēthēnai*), del mismo modo que también Jesús fue sometido a una diferenciación (*pephylokrinētai*)». Según la doctrina basilidiana, algo complicada, el Dios «inexistente» creó una triple descendencia (*hyiotēs*): el primer «hijo», al ser de la constitución más fina, se queda arriba, junto al padre; el segundo, a causa

77. Cf. la exposición que hago en *La psicología de la transferencia* [OC 16,12, § 425 ss.].

78. *Elenchos*, V, 8, 2 [p. 89].

79. *Psicología y alquimia* [OC 12, § 333: «Las fases del proceso alquimista»] y *La psicología de la transferencia* [OC 16,12, § 457: «La *coniunctio*»].

80. Basílides vivió en el siglo II.

81. *Elenchos*, VII, 27, 8 y 12 [p. 207].

de su naturaleza algo más grosera (*pachymeréstera*), desciende algo más abajo, pero recibe «alas, como aquéllas de las que Platón dota al alma en el Fedro»[82]. El tercer hijo, dado que su naturaleza necesita depuración (*apokathársis*), se hunde hasta lo más profundo en la «informidad». Es evidente que la condición de esta «descendencia» es, por su impureza, la más grosera y pesada. En estas tres emanaciones o revelaciones del Dios inexistente se reconoce sin dificultad la tricotomía espíritu-alma-cuerpo, es decir: el *pneumatikón-psychikón-sarkikón*. El espíritu es lo más sutil y elevado; el alma, como el «ligamentum spiritus et corporis» es más grosera que el espíritu, pero tiene las «alas del águila»[83], para elevar el peso a regiones más altas. Ambos son de una naturaleza sutil y, por ello, como el éter y como el águila, moran en la región de la luz, o cerca de ella, mientras que el cuerpo, aunque pesado, oscuro e impuro, privado de la luz, contiene no obstante el germen divino de la tercera descendencia, aunque en *inconsciente informidad*. Jesús, por así decirlo, despierta, purifica, este germen y hace que sea capaz de ascensión (*anadromē*)[84], gracias a la circunstancia de que en Jesús, por medio de la Pasión (la «crucifixión», es decir, la división en cuatro)[85], los opuestos han sido diferenciados. Jesús es por tanto el modelo del despertar de la tercera descendencia, que representa a la humanidad que espera en medio de la oscuridad. Es el *ésō ánthropos pneumatikós*, el hombre interior espiritual[86]. Responde también plenamente a la tricotomía, al representar Jesús, el hijo de

82. *Loc. cit.*, 20, 10 [p. 199].

83. *Loc. cit.*, 22, 15 [p. 200].

84. Esta misma palabra se encuentra en el famoso pasaje del cráter en Zósimo (Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, III, LI, 8): ἀνάδραμε ἐπὶ τὸ γένος τὸ σὸν [... asciende así hasta tu origen (pp. 245/236)].

85. Tengo que referirme aquí a la doctrina del Horos de los valentinianos en Ireneo (*Adv. Haer.*, I, 2, 2 ss.). Horos es una «fuerza», o un numen, que es idéntico a Cristo o que al menos emana de él. Sinónimos de *horos* («límite») son: ὁροθετης (el que fija los límites), μεταγωγεύς (el que conduce más allá), καρπιστής (el que absuelve), λυτρώτης (el redentor) y σταυρός (cruz). Es un creador de orden, un afianzador del universo como Cristo (I, 2, 5). Cuando Sofía era «informe y sin figura como un embrión, Cristo se compadeció de ella, la expandió con su cruz y le dio forma con su poder», de manera que por lo menos pudo existir, y también dejó en ella una «intuición de la inmortalidad». De este texto se desprende también la identidad de la cruz con Horos, o con Cristo, imagen que ilustra Paulino Nolano: «... regnare deum super omnia Christum, / qui cruce dispensa per quattuor extima ligni / quattuor adtingit dimensum partibus orbem, / ut trahat ad uitam populos ex omnibus oris». [Sobre todas las cosas reina Dios Cristo, que en la cruz expandida toca, con los cuatro extremos de la madera, el círculo de la Tierra y los cuatro puntos cardinales, para mover a la vida a los pueblos de todas partes] (*Carmina*, XIX, 639 ss., p. 140). Respecto a la cruz como «rayo» divino cf. «Acerca de la empiria del proceso de individuación» [OC 9/1,11, § 533].

86. *Elenchos*, VII, 27, 5 [p. 206].

María, al hombre encarnado. Pero su siguiente fase previa es el segundo Cristo, el hijo del Arconte de la Hebdomas, y su primera prefiguración, por último, es el Cristo como hijo del Arcón supremo de la ogdóada, es decir, del demiurgo Yahvé[87]. Esta tricotomía de la figura del *ánthropos* se corresponde por tanto exactamente con las tres descendencias del Dios inexistente, por un lado, y con la división en tres de la naturaleza humana por otro. Se trata en consecuencia de tres tricotomías:

I	II	III
Primera descendencia	Cristo de la ogdóada	Espíritu
Segunda descendencia	Cristo de la Hebdomas	Alma
Tercera descendencia	Jesús el hijo de María	Cuerpo

119 En la esfera del cuerpo, oscuro, pesado, hay que buscar la *amorphía*, la informidad, en la que se encuentra la tercera descendencia. Como ya hemos indicado, parece significar prácticamente lo mismo que la «inconsciencia». Gilles Quispel ha llamado la atención sobre el concepto de *agnōsía* (= inconsciencia) en Epifanio: Ὅτε γὰρ ἐξαρχὴς ὁ Αὐτοπάτωρ αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ περιεῖχε τὰ πάντα ὄντα ἐν ἑαυτῷ ἐν ἀγνωσίᾳ (como al principio el *Autopatōr* mismo contenía todas las cosas, que se encontraban en él en estado de inconsciencia...)[88], e igualmente sobre el *anóēton* en Hipólito[89], cuya traducción más aproximada es la de «inconsciente». Amorphía se refiere, como *agnōsía* y *anóēton* al estado inicial de las cosas, es decir, a la potencialidad de los contenidos inconscientes, que Basílides acertadamente formula como el οὐκ ὄν σπέρμα ... τοῦ κόσμου πολύμορφον ὁμοῦ καὶ πολυούσιον (el inexistente, multifacético y a la vez poderoso germen del mundo)[90].

120 Esta imagen de la tercera descendencia tiene una cierta analogía con el *filius philosophorum* y el *filius macrocosmi* medievales, que representan asimismo al alma del mundo que duerme en la materia[91]. Ya en Basílides adquiere el cuerpo una importancia especial e

87. *Loc. cit.*, 26, 5 [p. 204].
88. *Panarium*, XXXI, 5.
89. *Elenchos*, VII, 22, 26 [p. 200].
90. *Loc. cit.*, VII, 21, 5 [p. 197]. — Quispel, *Note sur «Basilide»*.
91. En relación con la naturaleza psicológica de las manifestaciones gnósticas, véase Quispel, *Philo und die altchristliche Häresie*, p. 432, donde menciona a Ireneo (*Adv. haer.*, II, 4, 2): «Id quod extra et quod intus dicere eos secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundum localem sententiam» (esto, que exterior e interiormente corresponde al conocimiento y a la ignorancia, pero no <debe tomarse> en sentido local). Lo que sigue —«in pleromate autem, vel in his quae continentur a patre, facta a Demiurgo aut ab angelis... contineri ab inenerrabili magnitudine, velut in circulo centrum» (mas en

inesperada porque en él y en su materialidad reside un tercio de la deidad revelada. Esto no significa sino que se le atribuye a la materia una considerable numinosidad en la que yo veo una anticipación del significado «místico» de ésta, que luego aparece en la alquimia y —*last not least*— en las ciencias naturales. En el aspecto psicológico es especialmente importante la circunstancia de que Jesús corresponda a la tercera descendencia y que por ello sea el modelo y el despertador, dado que, a través de la pasión, se separan en él los opuestos y se hacen conscientes, cuando en la descendencia a él correspondiente, es decir, en la tercera, permanecen inconscientes mientras ésta se halla en estado de informidad y de indiferenciación. Esto quiere decir tanto como que en la humanidad inconsciente hay un germen latente que corresponde a la imagen de Jesús. Del mismo modo que el hombre Jesús, sólo gracias a la luz que emanaba del Cristo superior y que separó las naturalezas en él, se hizo consciente, también la luz que de él irradia despertará el germen que hay en el hombre inconsciente y motivará una diferenciación de los opuestos semejante. Este modo de contemplarlo responde exactamente al hecho psicológico de que la imagen arquetípica del sí-mismo aparece demostradamente en los sueños, aun cuando la consciencia del soñador no contenga ninguna representación de esta clase[92].

121 No quisiera concluir este capítulo sin hacer una observación que se me impone en vista de la importancia de la materia que estamos tratando aquí. El punto de vista de una psicología cuyo objeto es el fenómeno psíquico forma parte de las cosas que son difíciles de concebir y que suelen entenderse mal. Si vuelvo en consecuencia, a riesgo de repetirme, sobre temas fundamentales, lo hago únicamente para prevenir determinadas concepciones falsas a las que pudieran dar lugar las consideraciones que anteceden, y ahorrar así al lector innecesarias dificultades.

122 El paralelismo que he establecido aquí entre Cristo y el sí-mismo no es más que una cuestión psicológica, de manera semejante a como el que se establece con el pez es una cuestión mitológica.

el pléroma, o en aquello que abarca el padre, lo creado por el Demiurgo o por los ángeles quedará contenido en la inexpresable magnitud como el punto medio dentro del círculo)— debe entenderse, en consecuencia, como descripción de los contenidos inconscientes. Respecto a la concepción quispelsiana de la proyección hay que observar críticamente que ésta no suprime en modo alguno la realidad de un contenido anímico, ni tampoco que un estado de cosas sea irreal porque no se pueda calificar más que de psíquico. La psique es realidad por excelencia.

92. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12, § 52 s. y «Sobre el mándala», § 122 ss.]; así como «Acerca de la empiria del proceso de individuación» [OC 9/1,11].

No se trata en modo alguno de una incursión en la metafísica, es decir, en la creencia. Las imágenes que la imaginación religiosa se hace de Dios y de Cristo son inevitablemente y por supuesto antropomorfas, y por lo tanto, como cualesquiera otros símbolos, susceptibles de exploración psicológica. Del mismo modo que la Antigüedad creía haber dicho algo más sobre Cristo con el símbolo del pez, también a los alquimistas les pareció como si el paralelismo que establecieron con la piedra explicara y profundizara la imagen de Cristo. Y, al igual que el simbolismo del pez desapareció con el curso del tiempo, también desapareció el *lapis philosophorum*. Ahora bien, para este último símbolo hay ciertamente afirmaciones que lo presentan bajo una luz especial, es decir, ideas que atribuyen un peso tal a la piedra que como mínimo cabe la duda de si no acabó Cristo siendo considerado un símbolo de la piedra. Se perfila a este respecto una evolución que (con ayuda de determinadas ideas juanistas y paulinas) introduce a Cristo en el terreno de la experiencia interior inmediata, y lo presenta así como una figura del ser humano total. A esto se une de manera inmediata, por así decirlo, la demostración psicológica de la existencia de un cierto contenido arquetípico que posee todas aquellas propiedades que son también características de la imagen de Cristo antigua y medieval. Con ello se le plantea a la psicología moderna una problemática semejante a la alquimista: ¿Es el sí-mismo un símbolo de Cristo, o es Cristo un símbolo del sí-mismo?

123 En la presente investigación yo he respondido afirmativamente a la última pregunta. Intento mostrar cómo la imagen de Cristo tradicional reúne en sí las características de un arquetipo, concretamente el del sí-mismo. Mi intención y mi método no significan en principio más que, por ejemplo, los esfuerzos de un historiador del arte que intente averiguar las distintas influencias que han contribuido a la configuración de una determinada imagen de Cristo. Encontramos en consecuencia el concepto de «arquetipo» tanto en la historia del arte como en la crítica textual filológica o en la historiografía. El arquetipo psicológico se diferencia únicamente de sus aplicaciones paralelas porque se refiere a un hecho psíquico que da un rostro algo distinto a toda la cuestión. Es evidente por tanto la tentación de otorgar un peso mayor a la presencia inmediata y viva del arquetipo que a la idea del Cristo histórico. Como queda dicho, también en algunos alquimistas puede comprobarse la tendencia de poner el *lapis* en primer plano en relación con Cristo. Puesto que estoy lejos de tener intenciones misioneras quisiera aclarar expresamente que aquí no estamos tratando de la profesión de fe, sino de constata-

ciones científicas. Si se está inclinado a concebir el arquetipo del sí-mismo como el verdadero agente, y por tanto a Cristo como símbolo del sí-mismo, hay que tener en cuenta que entre *perfección* y *totalidad* existe una esencial diferencia: la imagen de Cristo es aproximadamente perfecta (o al menos se piensa que lo es), mientras que el arquetipo (en la medida en que es conocido) significa totalidad, pero dista mucho de ser perfecto. Es una paradoja, una manifestación sobre lo indescriptible, o lo trascendental. La realización del sí-mismo, que debería seguir a un reconocimiento de su supremacía, conduce en consecuencia a un conflicto fundamental, propiamente a una suspensión entre los opuestos (que recuerda al crucificado colgado entre los dos ladrones) y a una cuasi totalidad, pero que carece de perfección. La aspiración a una *teleiōsis* (culminación) en el último sentido no sólo es legítima, sino que es además una característica innata del hombre, que constituye una de las más poderosas raíces de la cultura. Esta aspiración es incluso tan fuerte que conduce a la pasión, que pone todo a su servicio. Se aspira de manera natural a la perfección en todas las direcciones. El arquetipo, por el contrario, culmina en su totalidad, que representa una *teleiōsis* de muy distinta clase. Donde predomina, en correspondencia con su naturaleza arcaica, se *fuerza* la totalidad contra toda aspiración consciente. Por más que el individuo se esfuerce por alcanzar la perfección («Vosotros, pues, sed perfectos *<teleioi>*, como es perfecto vuestro padre celestial», *Mateo* 5, 48), pero, en favor de su totalidad tiene, por así decirlo, que *soportar* lo contrario de su intención. («Descubre, pues, esta ley: aunque quiera hacer el bien, es el mal el que se me presenta», *Epístola a los romanos* 7, 21).

124 Puede decirse que esta situación corresponde plenamente a la imagen de Cristo; Cristo como hombre perfecto y como crucificado. Difícilmente puede pensarse en una imagen más veraz de la aspiración ética, y en todo caso no puede contraponérsele nunca la idea trascendental del sí-mismo, que sirve de hipótesis de trabajo a la psicología, pues, aunque es un símbolo, no tiene el carácter de acontecimiento histórico que tiene la revelación. Es, como la idea oriental del Atman o del Tao, por lo menos en parte, un producto del conocimiento, que no se fundamenta en la fe ni en la especulación metafísica, sino en la experiencia de que lo inconsciente, en determinadas circunstancias, produce espontáneamente un símbolo arquetípico de la totalidad. De este hecho hay que deducir que existe un arquetipo de esta clase y que está dotado de una cierta numinosidad. Hay en efecto numerosos testimonios históricos al res-

pecto, así como material probatorio casuístico moderno[93]. Como muestra la representación plástica ingenua y sin influencias del símbolo, se le atribuye a éste una importancia central y máxima, precisamente porque representa una *coniunctio oppositorum*. Esto no puede entenderse naturalmente más que como una paradoja, pues sólo es pensable una unión de los contrarios como aniquilación. La paradoja se adhiere a todos los hechos trascendentales, porque refleja adecuadamente su indescriptibilidad.

125 Ahora bien, cuando predomina el arquetipo del sí-mismo, surge de manera inevitable, como consecuencia psicológica, el estado conflictivo interior que se expresa a través del símbolo cristiano de la crucifixión, es decir, la situación aguda de irredención que sólo termina con el *consummatum est*. El reconocimiento del arquetipo no evita por tanto, en modo alguno, el misterio cristiano, sino que crea necesariamente la condición psicológica previa, sin la cual la «redención» se antojaría absurda. Pues «redención» no significa que se libere a uno de una carga que nunca ha pensado llevar. Hasta qué punto es el hombre insoportable para sí mismo lo experimenta únicamente el individuo completo. Desde el punto de vista cristiano, al menos en mi opinión, no habría nada esencial que objetar al hecho de que alguien considere una obligación la tarea de la individuación y del reconocimiento de la totalidad o del carácter completo. Si lo hace consciente y deliberadamente, evitará todos los fenómenos negativos que trae como consecuencia una individuación reprimida, es decir, si asume la totalidad voluntariamente, no tendrá que experimentar que es algo que sucede contra su voluntad y, por tanto, de forma negativa. Quiere decirse que, cuando alguien decide descender a un pozo profundo, hará bien en tomar para su empresa todas las precauciones, en vez de arriesgarse a caer de espaldas en el agujero.

126 La intolerancia de los opuestos en la psicología cristiana se debe a la gran agudeza moral de la misma. Esto nos parece natural, aunque, vista históricamente, proceda de la herencia del Antiguo Testamento, de la justicia basada en la ley. Esta especial influencia no existe en Oriente, en las religiones filosóficas de India y China, de manera llamativa. No quiero ocuparme aquí de la cuestión de si la agudización de los opuestos, que aumenta el sufrimiento, no responde a un más alto grado de verdad, sino que me limitaré a expresar el deseo de que se contemplen a la luz de la regla psicológica que hemos indicado los actuales acontecimientos mundia-

93. Véase sobre esto *Formaciones de lo inconsciente* [en especial, OC 9/1,10 y 11].

les, que dividen a toda la humanidad, como nunca anteriormente, en dos mitades aparentemente irreconciliables. Cuando no puede hacerse consciente un estado interior, acontece exteriormente en forma de destino, es decir, cuando el individuo se mantiene unido y no llega a ser consciente de su contradicción interior, el mundo tiene que representar el conflicto y partirse en dos mitades.

VI

EL SIGNO DE PISCIS

127 La figura de Cristo no es tan unívoca como se quisiera. No quiero ocuparme aquí de las enormes dificultades que se derivan de la comparación del Cristo sinóptico con el joaniano, sino señalar el notable hecho de que en la hermenéutica patrística, que llega hasta la Iglesia primitiva, Cristo tiene una serie de símbolos, o *allegoriae*, en común con el demonio, tales como el león, la serpiente (*serpens*, *Natter*, *coluber*), el ave (demonio = *nocturna avis*), el cuervo (Cristo = *nycticorax*, cuervo nocturno), el águila y el pez, y que Lucifer, la *stella matutina*, designa tanto a Cristo como al demonio[1]. Junto con la serpiente es el pez una de las alegorías más antiguas. Hoy preferiríamos en todo caso el término símbolo, puesto que este tipo de sinónimos contienen siempre algo más que meras alegorías, lo que se ve claramente sobre todo en el símbolo del pez. No es probable que Ἰχθύς sea una mera abreviatura anagramática de Ἰ(ησοῦς) Χ(ριστὸς) Θ(εοῦ) Υ(ἱὸς) Σ(ωτήρ)[2], sino que más bien

1. La temprana asociación de tales alegorías la encontramos en el *Ancoratus* de Epifanio y en san Agustín (*Contra Faustum*, lib. XII, XXIX s.). Respecto a *nycticorax* y *aquila* véase Euquerio, *Liber formularum spiritalis intelligentiae*, cap. V [col. 740].

2. Cuenta san Agustín (*De civitate Dei*, lib. XVIII, XXIII [col. 808]) cómo Flaciano, que había sido procónsul y con el que había mantenido una conversación en torno a Cristo, le mostró un libro que contenía los cantos de la Sibila eritrea y señaló en él el punto en el que la anterior sucesión de palabras, que en sí representa el acróstico Ἰχθύς, es a su vez el de toda una poesía, de una predicción apocalíptica de la Sibila, con las siguientes palabras:

«Judicii signum tellus sudore madescet. / E coelo Rex adveniet per saecla futurus: / Scilicet in carne praesens ut iudicet orbem. / Unde Deum cernent incredulus atque fidelis / Celsum cum Sanctis, aevi iam termino in ipso. / Sic animae cum carne aderunt, quas iudicat ipse...». El original griego se encuentra en el libro VIII de los *Sibyllina oracula*

representa la denominación simbólica de un estado de cosas mucho más complejo. (Como ya he dicho en otro lugar, yo no entiendo el símbolo como alegórico o como semiótico, sino en su sentido propio, como la mejor denominación y formulación posible de un objeto que no se conoce plenamente. En este sentido se denomina *symbolum* a la profesión de fe. La sucesión de palabras produce más bien la impresión de haber sido compuesta artificialmente con el fin de explicar un *ichthys* ya existente y difundido[3]. Pues el símbolo del pez tiene precisamente en Asia Menor una rica historia previa, desde Oannes, el dios pez babilónico y sus sacerdotes vestidos con piel de pez, hasta las comidas santas con pescado en el culto de la Derketo-Atargatis[4] fenicia y las oscuridades de la inscripción de Abercios, y desde el pez *Sōtēr* de Manu, en la lejana India, hasta la ingestión eucarística de peces de los «caballeros tracios» en el Imperio romano*. No es necesario para nuestro propósito entrar más a fondo en este imponente material. Como han expuesto Franz Josef Dölger y otros, existen en el mundo de representaciones cristiano original, digamos puro, suficientes ocasiones en las que aparece como tema el simbolismo del pez. Me limito a recordar la regeneración que se produce en el bautismo, en el que los bautizados nadan como peces en el agua[5].

128 Dada esta gran difusión del símbolo del pez, no tiene nada de particular su aparición en cualquier lugar y en cualquier momento de la historia del mundo. Pero su súbita reaparición y su identificación con Cristo ya en los primeros tiempos de la Iglesia hace sospechar la procedencia de otra fuente. Es ésta la fuente *astrológica*, sobre la que, según parece, fue Friedrich Münter[6] el primero en

[pp. 723 ss.] [Como signo del juicio se mojará la tierra de sudor. Del cielo vendrá el Rey, para reinar en el futuro, presente en carne, para juzgar al orbe. El incrédulo y el creyente, el noble con el santo, conocerán a Dios, porque el tiempo mismo se termina. Así, las almas estarán en el cuerpo, y él las juzgará...].

3. Cf. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, p. 69, nota 1.

4. De esta inscripción mencionaré sólo la parte central, donde dice: «En todas partes tuve un compañero de viaje, pues senté a Pablo en el carro. Empero se extendió la fe por todas partes (como guía), y por doquier se sirvió como alimento un pez del manantial, que una virgen santa había cogido. Y este (pez) lo ofreció (la fe) a los amigos para que lo ingiriesen, (la fe), que tiene buen vino, dándolo para ser tomado con pan» (Ramsay, *The Cities and Bishopries of Phrygia*, p. 424). Véase más adelante.

* Cf. al respecto Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, V, pp. 13 ss.

5. Dölger, ΙΧΘΥΣ. *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit* [Inscripción de Abercios, pp. 8 ss.].

6. *Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen*, p. 49. Aquí menciona a *Abrabanel* (*sic*!), «que recurrió con toda probabilidad a fuentes más antiguas».

llamar la atención. Alfred Jeremias[7] vuelve a esta misma interpretación y menciona que un comentario judío del siglo XIV sobre Daniel espera la llegada del Mesías en el signo de Piscis. Este comentario lo menciona Münter en una publicación posterior[8] atribuyéndoselo a don Isaac Abarbanel (que nació en Lisboa en 1437 y murió en Venecia en 1508)[9]. Se expone en él que la Casa de los Peces (♓), es la de la justicia y la magnificencia radiante (*domicilium Jovis* ♃ en ♓). En el *anno mundi* 2365[10] tuvo lugar una gran conjunción de Saturno (♄) y Júpiter (♃) en ♓[11]. Estos dos grandes planetas son también los más importantes para el destino del mundo, en especial para el de los judíos. La conjunción mencionada tuvo lugar tres años antes del nacimiento de Moisés. (Esto, naturalmente, es legendario.) Abarbanel espera la llegada del Mesías en ♓, es decir, con ♃☌♄ en ♓. No fue el primero en manifestar tales expectativas. Ya cuatro siglos antes encontramos los datos correspondientes. Parece, por ejemplo, que el rabino Abraham ben Chijja (muerto hacia 1136) ordenó que se esperase al Mesías con motivo de la gran conjunción en ♓ en 1464, y también Samuel ben Gabirol (1020-1070)[12]. Estas ideas astrológicas se hacen comprensibles si se tiene en consideración que Saturno es la estrella de Israel, y que Júpiter significa el «Rey» (de la justicia). A Piscis, el *domicilium Jovi*, pertenecen Mesopotamia, Bactria, el mar Rojo y Palestina[13]. A Queván (♄) se le menciona en *Amós* 5, 26 como «imagen vuestra de un astro divinizado»[14]. Jacobo de Sarug (muerto en 521) dice que los israelitas veneraban a Saturno. Los sabeístas le denominaron «Dios de los Judíos»[15]. El *sabbath* es el *saturday*, el día de Saturno. Albumasar[16] atestigua que ♄

7. *Loc. cit.*, p. 69.

8. *Der Stern der Weisen*, pp. 54 ss.

9. Jshāq Abravanel, Ben Jehuda. El comentario sobre Daniel apareció con el título de *Ma'jene haj-jeshua* (Fuentes auxiliares) en Ferrara en 1551.

10. Correspondiente al año 1396 a. C.

11. La conjunción se produjo en realidad en el signo de ♐. Las *coniunctiones magnae* del trigón acuático (♋, ♏, ♓) caen en los años 1800 al 1600 y 1000 al 800 a. C.

12. Anger, *Der Stern der Weisen und das Geburtsjahr Christi*, p. 396, y Gerhardt, *Der Stern des Messias. Das Geburts- und Todesjahr Jesu Christi nach astronomischer Berechnung*, pp. 54 s.

13. Gerhardt, *loc. cit.*, p. 57. Ptolomeo, y la Edad Media, que se basa en él, vinculan a Palestina con Aries.

14. «Tendréis que cargar con Sacut, vuestro rey, y Queván, imágenes vuestras de astros divinizados que os habéis fabricado». A esto se refiere también Esteban en su discurso de defensa (*Hechos* 7, 43): «Os llevasteis la tienda de Moloc y la estrella del dios Queván». La Vulgata dice «sidus dei vestri Rempham» (Ῥομφά), deformación de Queván.

15. Dozy y De Goeje, *Nouveaux Documents pour l'étude de la religion des Harraniens*, p. 350.

16. Abu-ma-ashar, m. 885.

es la estrella de Israel[17]. En la astrología medieval se consideraba a Saturno (♄) sede del demonio[18]. El semblante de león lo tienen en común Saturno e Ialdabaot, el demiurgo y el supremo arconte. Orígenes menciona, a partir del diagrama de Celso, que Miguel, el primer ángel de la creación tiene «leonina forma»[19]. Es evidente que ocupa el puesto de Ialdabaot, que es idéntico a Saturno, según asegura Orígenes[20]. El demiurgo de los naaseenses es un «dios de fuego, el cuarto por su número»[21]. Según la doctrina de Apeles, que tiene relación con Marción, había un «tercer dios, que habló a Moisés —era de fuego—, y había todavía un cuarto, el creador del mal»[22]. Entre el dios de los naaseenses y el de Apeles es evidente que existe una cercana relación, relación que, como ya hemos visto, se da también con Yahvé, el demiurgo del Antiguo Testamento.

129 Saturno es un astro «negro»[23], desde antiguo un ser «maléfico». «Dragones, serpientes, escorpiones, víboras, zorros, gatos y ratones, aves nocturnas y otras criaturas pérfidas pertenecen a Saturno», dice Bouché-Leclercq[24]. Curiosamente, también el asno es uno de los animales saturninos y como tal se le consideraba un teriomorfismo del Dios judío[25]. Una representación plástica del mismo se encuen-

17. Gerhardt, *loc. cit.*, p. 57. Asimismo Pedro de Aliaco: «Saturnus vero ut ait Messahali significationem habet super gentem iudaicam seu fidem eius» [Saturno empero, como dice Messahli, tiene importancia para el pueblo judío o su fe] (*Concordantia astronomiae cum theologia*, III, cap. 34, fol. g4).

18. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 76.

19. *Contra Celsum*, VI, 30.

20. *Loc. cit.*, VI, 31: «Hunc autem angelum leoni similem aiunt habere cum astro Saturni necessitudinem» [Pero dicen que este ángel, que se parece a un león, necesariamente tiene que ver con el astro Saturno]. Asimismo *Pistis Sophia* cap. 31 [pp. 32 s.]. Para más detalles, cf. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*.

21. Hipólito, *Elenchos*, V, 7, 30 [p. 86].

22. *Elenchos*, VII, 38, 1 [p. 224]. Respecto al «cuarto». Cf. «Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad» [OC 11,2, § 243 ss., «El problema del cuarto»].

23. Por eso la imagen saturnina de los sabeístas está hecha de plomo o piedra negra (Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus* II, p. 383).

24. «Dragons, serpents, scorpions, vipères, renards, chats et souris, oiseaux nocturnes et autres engeances sournoises sont le lot de Saturne.» *L'Astrologie grecque*, p. 317.

25. Bouché-Leclerq (*loc. cit.*, p. 318) sospecha que una de las «etimologías» antiguas conocidas, a saber la de un *onos* (asno) contenida en *cronos* (Saturno), se basa en una broma relativa al Diodoro megárico. El fundamento de la analogía Saturno-asno es seguramente más profundo, es decir, se asienta en la naturaleza del asno, al que se considera «animal frigidum, indocile, tardum... longae vitae» [animal frío, indócil, torpe... de larga vida] (*De Physiognom. graec.* II, pp. 136 y 139, citada por Bouché-Leclercq, p. 318, nota). Encuentro en la *Physiognomia* de Polemón la siguiente descripción del asno salvaje: «fugax pavidus stolidus indomitus libidinosus zelotipus feminas suas tuens» [huidizo, asustadizo, torpe, indómito, libidinoso, celoso protector de sus hembras] (*Scriptores physiognomici Graeci et Latini*, I, cap. II, p. 182).

tra en la crucifixión satírica del Palatino[26]. Tradiciones de este tipo las hallamos en Plutarco[27], Diodoro[28], Josefo[29] y Tácito[30]. Sabaot, el séptimo arconte, tiene figura de asno[31]. A esta clase de rumores se refieren las observaciones de Tertuliano: «Somniastis caput asininum esse deum nostrum», y «quod asinarii tantum sumus»[32]. Como ya hemos dicho, el asno tiene que ver con Tifón[33]. Sin embargo, en los textos más antiguos es el atributo del Dios del Sol, y sólo más tarde se convierte en una figura relacionada con el tártaro (*apep*) y con el maligno (Seth)[34].

130 Según la tradición medieval, la religión de los judíos tendría su origen en una conjunción de Júpiter y Saturno; el islam, en ♃☌♀; el cristianismo, en ♃☌☿, y el Anticristo, en ♃☌☾[35]. Al contrario que ♄, ♃ es un astro benéfico. En la concepción irania, Júpiter significa la vida y Saturno, la muerte[36]. La conjunción ♃ – ♄ significa

26. El modelo de esta representación pudo ser la tradición egipcia del martirio de Seth, que se expone en Denderah. Está atado al «poste de los esclavos», tiene cabeza de «asno» y delante de él está Horus con un cuchillo en la mano (Mariette, *Dendérah* IV, tabla 56).

27. *Quaestiones convivales*, IV, 5.

28. XXXIV, 1.

29. *Contra Apionem*, II, 7-8 [p. 697 s.].

30. *Historiarum* lib. IV, 3.

31. Epifanio, *Panarium*, XXVI, 10.

32. «Has soñado que nuestro Dios es un cabeza de asno» y «que nosotros no somos más que arrieros» (*Apologeticus adversus gentes*, XVI [col. 364 s.]).

33. Plutarco, *De Iside et Osiride*, caps. 31 y 50. En el cap. 31 dice este autor que la leyenda de la huida de Tifón a lomos de un asno, y del engendramiento de sus dos hijos, Hierosólimo y Judaco no es egipcia, sino que pertenece a las Ἰουδαϊκά.

34. En un himno a Rā contenido en el papiro de Ani, se dice: «May I journey forth upon the earth, may I smite the Ass, may I crush the serpent-fiend Sebâu; may I destroy Āpep in this hour» [Prosiga yo mi viaje sobre la tierra, mate yo a golpes al asno, aplaste yo al enemigo-serpiente; destruya yo a Apep en esta hora] (Budge, *The Gods of the Egyptians* II, p. 367).

35. Albumasar, lib. II, *De magnis coniunctionibus, tract.* I, *diff.* 4, p. a8: «Si fuerit <iupiter> complexus saturno significabit quod fides civium eiusdem sit iudaisma... Et si complexa fuerit luna <saturno> significavit dubitationem ac volutionem et mutationem et expoliationem a fide; et hoc propter velocitatem corruptionis lune et celeritatem motus eius et paucitatem more eius in signo» [Cuando <Júpiter> está en conjunción con Saturno, ello significa que la fe de los ciudadanos es el judaísmo... Y cuando la luna está en conjunción con Saturno, significa duda y transformación y cambio y apartamiento de la fe, y ello por la presteza de su corrupción y la celeridad de su movimiento y la brevedad de su permanencia en el signo]. Pedro de Aliaco, en *Concordantia astronomicae veritatis*, II, cap. 62, d4. Heidegger, *Questiones ad textum Lucae* VII, 12-17, menciona en el capítulo IX que Abu Mansor (Albumansar), en el tratado 6.°, en la *introductio maior*, relaciona la vida de Cristo, como la de Mahoma, con los astros. Cardano (*Commentarium in Ptolomaeum. De astrorum Judiciis*, V, p. 188) atribuye la conjunción ☿☌♃ al cristianismo; ☿☌♄, al judaísmo, ☿☌♂ al islam, y ☿☌♀ caracteriza, según él, a la idolatría.

36. Christensen, *Le premier Homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* I, p. 24.

por lo tanto la *unión de opuestos extremos*. En el año 7 a. C. se produjo esta famosa conjunción, no menos de tres veces, en el signo de Piscis. El mayor acercamiento tuvo lugar el 29 de mayo *anno* -7, y la distancia fue de 0,21°, es decir, de menos del ancho de media luna llena[37]. Esta conjunción acontece en medio de la comisura «prope flexum lini piscium»*. Contemplado desde el punto de vista astrológico tuvo que ser considerada de especial importancia, porque la aproximación de los dos planetas fue excepcionalmente grande, y la intensidad de su luz era impresionante. Además se produjo cerca del punto equinoccial, que entonces estaba situado entre ♈ y ♓, es decir, entre el fuego y el agua[38]. Para la calificación astrológica de nuestra conjunción hay que tener en cuenta también la circunstancia, importante para establecer un juicio, de que Marte se hallaba en oposición (☌☍♄), lo que astrológicamente quiere decir que el planeta de la naturaleza impulsiva estaba en relación opuesta a la conjunción, lo que es característico del cristianismo. Como la conjunción calculada por Gerhardt tuvo lugar el 29 de mayo de -7, para la natividad de Cristo tendríamos a ☉ en ♊. La posición del Sol, de especial importancia para el nacimiento de un varón, se encuentra en el signo doble de Géminis (♊)[39]. Ante esta constatación se piensa involuntariamente en los dos hermanos del

37. Gerhardt, *Der Stern des Messias*, p. 74.

* Cerca de la curvatura en la línea de los peces.

38. Según cálculo basado en Peters y Knobel, *Ptolomy's Catalogue of Stars.*

39. En la Edad Media se inventaron diversos horóscopos ideales para Cristo. Albumasar y Alberto tomaron como ascendente a Virgo; Pedro de Aliaco (1356-1420) tomó en cambio el signo de Libra, al igual que Cardano. Pedro dice: «Nam Libra est signum humanum videlicet Liberatoris hominis utpote hominis discreti et iusti et spiritualis» [Pues Libra es un signo humano, es decir, del Liberador del hombre, a saber, del hombre discreto, justo y espiritual] (*Concordantia*, cap. II). Por el contrario, en su *Discurs von der grossen Conjunction* (p. 701), dice Johannes Kepler que «esta clase de grandes conjunciones con estrellas milagrosas, aparentemente extraordinarias» las ha diseñado el mismo Dios, «en lo alto del Cielo, junto con renombradas obras de su divina Providencia», y añade: «A tal extremo que ordenó el nacimiento de su hijo Cristo, nuestro Salvador, para que coincidiera con el tiempo de la gran conjunción de Piscis y de Aries *circa punctum aequinoctialem*». De acuerdo con el sistema heliocéntrico, la conjunción se produjo poco antes del punto equinoccial, lo que le da una especial significación astrológica. Pedro de Aliaco (*Concordantia*, fol. b^{r}) dice: «Magna autem coniunctio est saturni et iovis in principio arietis» [Una gran conjunción es la de Saturno y Júpiter al comienzo de Aries]. Estas conjunciones acontecen cada 20 años, y tienen lugar cada vez durante 200 años en el mismo trigón de elementos. Pero la misma posición sólo se repite cada 800 años. Las posiciones más significativas son las que se producen entre dos trigones de elementos. Albumasar (*De magnis coniunct.*, *tract.* 3, *diff.* 1, fol. d8^{r}) dice que se revelan «in permutationibus sectarum et vicium et permutationibus legum et... in adventu prophetarum et prophetizandi et miraculorum in sectis et vicibus regnorum» [en cambios de los partidos y cargos y en cambios de las leyes y... en la aparición de profetas y de predicciones y milagros en partidos y cargos del Estado].

antiguo Egipto Horus y Seth, el sacrificador y el sacrificado (véase la nota 26, referente al «martirio» de Seth) que prefiguran en cierto sentido el drama del mito cristiano. No obstante, en el mito egipcio el malo es el sacrificado en el «poste de los esclavos»[40]. Pero, a la pareja formada por Heru-ur (el llamado antiguo Horus) y Seth se la representa ocasionalmente (tal como hemos mencionado) como *un solo* cuerpo con dos cabezas. El planeta Mercurio se le asigna a Seth, lo que es de interés en vista de la tradición del origen del cristianismo en ♃♂☿. En el Nuevo Imperio (XIX dinastía), Seth aparece en el delta como Sutech. En la nueva capital, construida por Ramsés II, un distrito estaba consagrado a Amón; el otro, a Sutech[41]. Aquí debieron de realizar los judíos trabajo esclavo.

131 De este doble aspecto de Cristo forma parte la leyenda de la *Pistis Sophia* (siglo III), surgida en Egipto. (La madre María le dice a Jesús): «Cuando eras pequeño, antes de que el espíritu viniera a ti, vino el espíritu de lo alto a mi casa, cuando tú te encontrabas con José en una viña. Se parecía a ti, y no le conocí y pensé que eras tú. Y me habló el espíritu: "¿Dónde está Jesús, mi hermano, para que pueda encontrarme con él?". Y cuando me dijo esto, quedé perpleja y pensé que sería un fantasma que venía para tentarme. Pero le cogí y le até al pie de la cama, en mi casa, hasta que fuera a buscaros, a ti y a José, saliera al campo y os encontrara en la viña, donde José rodrigaba las vides. Ocurrió entonces que, cuando me oíste decir la palabra a José, comprendiste la palabra, te alegraste y dijiste: "¿Dónde está para que yo le vea, pues le esperaba en este lugar". Mas aconteció que, cuando José te oyó pronunciar estas palabras, quedó consternado, y subimos inmediatamente, entramos en la casa y encontramos al espíritu atado a la cama. Y te miramos a ti y a él, y te encontramos parecido a él; y fue liberado el atado a la cama, y te abrazó y te besó, y tú le besaste a él, y fuisteis uno»[42].

132 Como se desprende del contexto de este pasaje bíblico, Jesús representa aquí «la verdad que brota de la tierra», mientras que el espíritu corresponde a la «justicia (*dikaiosynē*) que nos contempla

40. La crucifixión era, como se sabe, un castigo destinado a los esclavos. Hay que mencionar a este respecto que la cruz con la serpiente (en lugar del crucificado) aparece a menudo en la Edad Media, pero también en sueños e imágenes de la fantasía de personas modernas que desconocen esta tradición. Un sueño característico de esta índole es el siguiente: *El soñante asiste a una representación de la pasión en un teatro. En el camino del Gólgota, el actor que interpreta al Salvador se transforma en serpiente o en cocodrilo.*

41. Erman, *Die Religion der Ägypter*, p. 137; Budge, *The Gods of the Egyptians* II, p. 303.

42. *Pistis Sophia*, pp. 89 s.

desde el cielo». El texto dice: «La "verdad" es en cambio el poder que ha emanado de ti, pues tú estabas en los lugares inferiores del Caos. Por eso dijo tu poder por medio de David: "La verdad brota de la tierra", porque tú estabas en los lugares inferiores del Caos»[43]. Se concibe a Jesús, según esto, como una doble personalidad que por una parte crece desde el Caos, o la *Hyle* [la materia] y, por otra, desciende del cielo como *pneuma*.

133 Difícilmente podría exponerse de una manera más plástica la filocrinesis, la diferenciación de las «naturalezas», característica del Redentor gnóstico, de como lo hace la determinación del tiempo astrológica. Estas constataciones astrológicas, perfectamente posibles para la Antigüedad, constituyen un eminente doble aspecto[44] del nacimiento que se produce en este momento, y se entiende hasta qué punto debió de ser plausible para la comprensión astrológica de la época la aparición del mito Cristo-Anticristo. Respecto a la naturaleza contradictoria de Piscis tenemos en el Talmud un testimonio en todo caso antiguo, es decir, anterior al siglo VI, que dice: «Cuatro mil doscientos noventa y un años después de la creación del mundo <esto es, en el *anno Domini* 530> quedará el mundo abandonado; seguirán las guerras de los *tanninim* (monstruos marinos), las guerras de Gog y Magog[45], y a continuación los días

43. Compárese con esto al pez, que, según san Agustín, «fue sacado de las profundidades» [*loc. cit.*, p. 88].

44. En relación con esto hay que mencionar a la figura de los «Redentores gemelos» (σωτῆρες) en la *Pistis Sophia* (*loc. cit.*, pp. 2, 12 y *pas.*).

45. Mencionadas asimismo en la crónica de Tabari (I, cap. 23, p. 67). El Anticristo es allí el Rey de los Judíos, que aparece con Gog y Magog. Esto podría tener relación con *Apocalipsis* 20, 7 s.: «Y cuando se hayan cumplido los mil años se dejará salir a Satán de su prisión, y se dirigirá, para seducirlos, a los pueblos que ocupan las cuatro esquinas de la tierra, a los Gog y Magog, para reunirlos en pie de guerra». El conde von Wacker-Barth (*Merkwürdige Geschichte der weltberühmten Gog und Magog*, pp. 18 s.) informa, a partir de una historia universal inglesa, que se publicó en alemán en 1760, de que autores árabes dicen que los «yajuí» tenían «una estatura por encima de lo normal», mientras que los «majuí» no levantaban «más de tres palmos». Esta noticia, pese a la oscuridad de su origen, señala una contraposición de Gog y Magog, gracias a la cual se constituye en paralelismo con Piscis. Según la interpretación de san Agustín de «los pueblos que ocupan las cuatro esquinas de la tierra, Gog y Magog» el primero sería *tectum* (tejado o casa), y el segundo, *de tecto* (del tejado), es decir, uno «qui procedit de domo» (que procede de la casa). «... ut illae sint tectum, ipse de tecto», a saber: los pueblos son la casa; pero el demonio habita en la casa y procede de ella. (*De civitate Dei*, lib. XX, cap. XI [VII, col. 946). En san Agustín se basa el *Compendium theologicae veritatis*, que se atribuyó sucesivamente a san Alberto Magno, Hugo de Estrasburgo y Johannes Parisiensis. Es la principal fuente para la leyenda del Anticristo. Con referencia a san Agustín se dice aquí que Gog significa *occultatio* (la ocultación), mientras que Magog significa *detectio* (revelación) (*Libell.* 7, cap. 11). De este modo se asegura la contraposición de Gog y Magog al menos para la Edad Media. Se trata del motivo de los hermanos, o de la duplicación.

mesiánicos; sólo después de siete mil años levantará el Santo, alabado sea, su mundo nuevamente. R. Aha, hijo de Raba, dijo: según la enseñanza, después de cinco mil años»[46]. El rabino Salomón Jizchaki, llamado Raschi (1039-1105), comentarista del Talmud, hace la observación de que los *tanninim dagim* eran igual a peces, para afirmar lo cual se apoya al parecer en una fuente más antigua, ya que no lo dice, como acostumbra, como opinión propia. Esta observación es importante por cuanto, en primer lugar, concibe la lucha de los peces como un acontecimiento del final de los tiempos (como la lucha de Behemot y el Leviatán, véase más adelante) y, en segundo lugar, es el documento más antiguo que recoge la contraposición de los peces. De esta época (es decir, del siglo XI), aproximadamente, procede también el apócrifo de un Génesis de san Juan, en el que dos peces se mencionan esta vez en forma indudablemente astrológica. Ambos documentos corresponden a la crítica época de comienzos del segundo milenio de la era cristiana, de la que trataré todavía en el curso de esta investigación.

134 El año 531 se caracteriza por una conjunción de ☽ y ♄ en Géminis. Este signo representa a una pareja de hermanos no exenta de contradicción. Los griegos los consideraron Dioscuros («muchachos de Zeus»), los hijos de Leda engendrados por el cisne e incubados en el huevo. Pólux era inmortal, mientras que Cástor compartía el destino humano. Otra interpretación de ♊ decía que los gemelos representaban a Apolo y Heracles o a Apolo y Dioniso. Estas dos interpretaciones indican una cierta oposición. Por lo demás, astronómicamente se encuentra el signo de aire de Géminis en una posición de segundo grado, es decir, desfavorable, respecto a la conjunción del año -7. La contradicción interna de ♊ podría arrojar seguramente alguna luz sobre la profecía de la «guerra de los *tanninim*», que Raschi interpretó como «peces». De la datación del nacimiento de Cristo resulta, como ya hemos dicho, ☉ en ♊. El motivo de los hermanos aparece asimismo muy temprano en relación con Cristo, a saber: entre los cristianos judíos o ebionitas[47].

135 A partir de lo que llevamos dicho cabe suponer que la profecía talmúdica mencionada tiene bases astrológicas.

Albumasar denomina el sexto «clima» (inclinación hacia el Polo Norte) el de Gog y Magog, y le asigna ♊ y ♍ (*De magnis coniunctionibus, tract.* 4, *diff.* 12, p. g8.)

46. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, IX, p. 66. A R. Hanan ben Talifa, en cuya boca se pone la narración de la profecía que antecede, se le incluye en la lista de los *amoraes* (maestros del Talmud) y nació en el siglo III d. C.

47. Cf. Epifanio, *Panarium*, XXX.

136 Los astrólogos de la Antigüedad estaban ya familiarizados con la precesión. Así, ya Orígenes la utiliza, basándose en observaciones y cálculos de Hiparco[48], como argumento acertado contra una astrología fundamentada en los llamados *morphómata* (las verdaderas constelaciones)[49]. Esto no es válido de todas formas contra la distinción entre los *morphómata* y los *noētà zōdia* (los signos zodiacales ficticios) que ya se hacía en la astrología antigua[50]. Si entendemos los 7.000 años de la profecía como *anno mundi* 7000, este año sería el *anno Domini* 3239. En ese momento, el punto vernal se habría desplazado respecto a la posición que ocupa hoy, unos 18° en Acuario, es decir en el eón siguiente, concretamente en las estrellas de dicha constelación. Dado que un astrólogo del siglo II o III estaba familiarizado con la precesión, cabe plantearse la pregunta de si estos datos temporales están también relacionados con puntos de vista astrológicos. La Edad Media se ocupó en todo caso del cálculo de las *coniunctiones maximae* y *magnae*. Así lo hicieron Pierre d'Ailly y Cardano[51]. El primero calculó la primera conjunción máxima (☊☌♄ en ♈) después de la creación del mundo, en el año 5027 a. C.; el segundo, la décima, en el año 3613 d. C.[52]. Pero, al igual que el primero, supuso un intervalo demasiado grande que transcurre hasta que la conjunción llega de nuevo al mismo signo. Astronómicamente este intervalo es de unos 795 años, según lo cual, la conjunción mencionada tendría lugar en el año 3234 d. C. Para la especulación astrológica, este momento tiene naturalmente la mayor importancia.

48. A Hiparco se le considera el descubridor de la precesión. Boll, *Sphaera*, p. 199[1].

49. Orígenes, *Commentaria in Genesim*, t. III, 1, 14, 11 [col. 79]: «Fertur sane theorema, ostendens zodiacum circulum, perinde ut planetas, deferri ab occasu in ortum, intra centum annos, gradu uno... Cum duodecima pars <1 Zodion> alia sit, quae mente concipitur, alia quae quasi sensu informatur: sic tamen ut ex ea tantum, quae mente concipitur, quaeque vis, ac ne vis quidem teneri certo potest, rei veritas habeatur» [Existe de hecho una teoría según la cual el Zodíaco, al igual que los planetas, se retrasa en un grado, desde la salida a la declinación, en un período de cien años... Puesto que la duodécima parte <1 signo zodiacal> es *uno*, cuando se concibe racionalmente, pero otro cuando, por así decirlo, se representa de manera sensible, se puede deducir, de lo que el entendimiento concibió, y apenas o en absoluto puede tenerse por cierto, la exactitud de la cuestión»]. El año platónico se calculaba entonces en 36.000 años. Tycho Brahe llegó a 24.120 años. La constante de precesión es 50" (50,3708"), y el período total (360°) es de 26.000 (25.725,6) años.

50. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, p. 591[2]; Knapp, *Antiskia*, Boll, *Sphaera*.

51. La teoría de las conjunciones la pusieron por escrito los árabes, especialmente Messahala, hacia mediados del siglo IX. Véase Strauss, *Die Astrologie des Johannes Kepler*, p. 98.

52. También Pierre d'Ailly llegaba, con su planteamiento de 960 años entre dos *coniunctiones maximae* al año 3613 d. C.

137 Por lo que hace a los 5.000 años, llegamos con ellos al año 1239 d. C. Llegamos, así pues, a una época que se caracteriza por una inestabilidad espiritual, la aparición de herejías revolucionarias y de expectativas milenaristas y, al mismo tiempo, por la fundación de las órdenes mendicantes y un monaquismo de nuevo impulso. Una de las voces más poderosas e influyentes que anunciaban el advenimiento de una nueva era del espíritu fue la de Joaquín de Fiore (m. 1202), cuyas doctrinas fueron ya condenadas en el IV concilio Lateranense, de 1215. De Fiore esperaba, en un futuro relativamente cercano, la apertura del séptimo sello apocalíptico, es decir, de la era del «Evangelio eterno» y del reinado del *intellectus spiritualis*, la era del Espíritu Santo. Este tercer eón, dice, había empezado con san Benito, fundador de la orden benedictina (cuyo primer monasterio parece que se fundó pocos años después de 529). Un joaquinita, el franciscano Gerardo de Borgo San Donnino, anunciaba en su obra *Introductorius in evangelium aeternum* que los principales escritos de Joaquín exponían el *Evangelium Aeternum*, y que éste sustituiría en 1260 al *Evangelium Jesu Christi*[53]. Como es sabido, Joaquín vio en el monaquismo al verdadero portador del Espíritu Santo, y por esta razón dató el comienzo secreto de la nueva era en el tiempo de vida de san Benito, quien, con la fundación de su orden, puso en marcha la organización del monaquismo occidental.

138 Ya Pedro de Aliaco consideró importantes los tiempos de Inocencio III (1198-1216). En torno a 1189, dice, se había completado de nuevo la serie de movimientos de traslación de Saturno («completae anno Christi 1189 vel circiter».) El papa condenó una obra del abad Joaquín[54] y la doctrina herética de Amalrico[55]. Éste es el filósofo teológico Amalrich von Bena (m. 1204), perteneciente al movimiento general del Espíritu Santo de la época. También hicieron su aparición en ella las órdenes mendicantes de los dominicos y los franciscanos, «lo que fue algo grande y maravilloso en la Iglesia cristiana»[56]. Pedro destaca por tanto los mismos fenómenos que también nos llaman la atención a nosotros como característicos de aquel tiempo, con independencia de que los considere astrológicamente anticipados.

53. De la caracterización de este período en torno a 1240 forma parte, desde el punto de vista astrológico, la gran conjunción de ♃ con ♄ en ♎ de 1246. Libra es asimismo un signo doble de naturaleza pneumática como ♊ (trigón de aire), razón por la cual también Pierre d'Ailly lo considera *aszendent Christi*.

54. En el concilio Lateranense de 1215. (Denzinger, *Enchiridion*, pp. 120 s.)

55. «Eius doctrina non tam haeretica, quam insana sit censenda» [Su doctrina no es tan herética como errónea], dice el decreto.

56. «quae res magna et miranda fuit in ecclesia christiana.»

139 Ahora bien, con la fecha de la fundación del monasterio de Monte Cassino nos aproximamos considerablemente al año 530, que se profetiza como crítico en el Talmud. Según la opinión joaquinita, aunque en ese momento no comienza precisamente un nuevo eón, sí se inicia un nuevo *status* del mundo, a saber, la época del monaquismo o del Reino del Espíritu Santo. El comienzo cae todavía, no obstante, en el ámbito del *status* del Hijo. Pero Joaquín supone, de manera psicológicamente acertada, que un nuevo *status*, o —como diríamos nosotros— una nueva actitud, se inicia primeramente como estado de preparación más o menos latente, al que sólo más tarde sigue la *fructificatio*, el florecimiento y la consumación. En los tiempos de Joaquín, como hemos visto, no había comenzado todavía, pero sí podía observarse una inquietud y un movimiento de los espíritus inusuales y muy extendidos. Todo el mundo notaba el estimulante viento del *pneuma*. Eran tiempos de nuevas e inauditas ideas que se difundieron por doquier en los movimientos de los cátaros, patarenses, concorrezanos, valdenses, pobres de Lyon, begardos, *fratres Liberi Spiritus*, el «*Brod-durch-Gott*»[57], y demás denominaciones. Estos movimientos se iniciaron, o al menos se hicieron visibles, a comienzos del siglo XI. Respecto a las ideas que circulaban en estos ámbitos, arrojan una luz esclarecedora los documentos reunidos por Hahn. Así, entre otras cosas, leemos:

> Como también creen ser Dios por naturaleza, sin distinción. Como también que no necesitan a Dios ni a la Deidad. Como también que ellos mismos son el Reino de los Cielos. Como también que están inmutables en la nueva roca; que no se alegraban de nada ni nada les perturbaría. Como también que el hombre está más hecho para seguir su instinto interior que la verdad del Evangelio que a diario se predica. Dicen que allí (en el Evangelio) hay invenciones que no son verdad[58].

57. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter* II, p. 779: «... quod nonnulli qui sibi nomine cuiusdam fictae et praesumatae religionis, quos vulgus Begehardos et Schwestrones, Brod durch Gott nominant; ipsi vero et ipsae se de secta Liberi Spiritus et Voluntarie Paupertatis Parvos Fratres vel sorores vocant» [... algunos, en el nombre de una fingida y presunta orden, a los que el vulgo llama begardos y schwestrones, o "*Brod durch Gott*", pero que a sí mismos se denominan pequeños hermanos y hermanas de la comunidad de los Espíritus Libres y de la pobreza voluntaria].

58. Hahn, *loc. cit.*: «Item credunt, se esse Deum per naturam sine distinctione... se esse aeternos... / Item, quod nullo indigent nec Deo nec Deitate... / Item, quod sunt eriam immutabiles in nova rupe, quod de nullo gaudent, et de nullo turbantur... / Item, quod homo magis tenetur sequi instinctum interiorem, quam veritatem Evangelii quod, cottidie praedicatur... dicunt, se credere multa ibi <in Evangelio> esse poetica, quae non sunt vera».

140 En vez de muchas pruebas, basten estas pocas frases para caracterizar el espíritu que reinaba en estos movimientos. Se trata de personas que se identificaban (o eran identificadas) con Dios; se imaginaban ser superhombres; mantenían una actitud crítica respecto al Evangelio; seguían la pauta del hombre interior, y consideraban que el Reino de los Cielos es un estado interior. Se trata así pues, en cierto sentido de hombres cuasi modernos, pero que sufren una inflación religiosa, a diferencia de los hombres de hoy, cuya psicosis es una aflicción racionalista y política. Sin embargo, no pueden imputarse estas ideas extremas a Joaquín, aunque formara parte de uno de los grandes movimientos espirituales y fuese incluso una de sus figuras más destacadas. Hay que preguntarse qué es lo que les pudo mover a él y a sus correligionarios a abrigar expectativas tan temerarias como la sustitución del mensaje cristiano por el *Evangelium Aeternum*, o como la sustitución de la segunda persona de la deidad por la tercera en el reinado sobre el eón. Esta idea es hasta tal punto herética y rebelde que hay que suponer que Joaquín se sintió llevado por una corriente de los tiempos y apoyado por ella. La sintió como una revelación del Espíritu Santo, a cuya vida y fuerza testimonial ninguna Iglesia podía poner freno. Lo numinoso de este sentimiento lo subrayó la coincidencia en el tiempo (sincronicidad) con la esfera del pez anticristiano. Podríamos en consecuencia sentirnos tentados a entender el movimiento del Espíritu Santo, y la idea principal de Joaquín, como expresión directa de la incipiente psicología anticristiana. En todo caso es perfectamente comprensible la condena eclesiástica, pues en cierto sentido su posición respecto a la Iglesia de Jesucristo se aproxima mucho a una rebelión abierta, incluso a una apostasía. Pero, si damos alguna credibilidad a la convicción de estos innovadores de estar movidos por el Espíritu Santo, no sólo es posible, sino incluso probable, una concepción distinta.

141 Pues, como Joaquín asumía que el *status* del Espíritu Santo había comenzado ya en secreto con Benito, podría expresarse la suposición de que también Joaquín anticipaba secretamente un nuevo *status*. Su intención consciente era realizar el *status* del Espíritu Santo, que era sin duda lo mismo que había intentado Benito: afirmar y profundizar la Iglesia de Cristo y la vida cristiana a través del monaquismo. Pero inconscientemente —esto es psicológicamente lo probable— puede que se viera atrapado por el arquetipo del espíritu. No cabe duda de que se fundamenta en una vivencia numinosa que es característica de todos cuantos están atrapados por un arquetipo. Entendía el Espíritu, como no podía ser de otro modo, en sentido dogmático, como la tercera

persona de la Divinidad, pero no en el sentido del espíritu-arquetipo empírico, el cual no es unívoco, sino que es originalmente una doble figura ambivalente[59], que no sólo hizo su aparición en el concepto de espíritu de la alquimia, sino que produjo los fenómenos más contradictorios ya en el movimiento del Espíritu Santo. De esta doble figura tenía ya la época gnóstica claras intuiciones. Dado que se trataba de un tiempo que coincidía con el comienzo de la segunda era de Piscis, y que por ello era, por así decirlo, necesariamente ambivalente, era evidente que una profesión de fe dirigida al Espíritu Santo de cuño cristiano favorecía al mismo tiempo la aparición del arquetipo del espíritu, con su característica ambivalencia. Sería injusto entender una figura tan digna como la de Joaquín como representante unívoco de aquella turbulencia revolucionaria y anárquica con la que se manifestó el movimiento del Espíritu Santo en tantos lugares. Más bien cabe suponer que introdujo sin saberlo un nuevo *status*, es decir, una actitud religiosa que tenía por finalidad superar y compensar el terrible abismo que al parecer se había abierto, con la llegada del siglo XI, entre Cristo y el Anticristo. Es propio de la era anticristiana que el espíritu se convierta en no-espíritu y que el arquetipo vivificador caiga paulatinamente en el racionalismo, el intelectualismo y el doctrinarismo, lo que lógicamente conduce a la tragedia de la Modernidad, que cuelga encima de nuestras cabezas como una espada de Damocles. En la antigua fórmula trinitaria, en la que Joaquín se basa, falta la figura dogmática del demonio, que lleva una existencia cuestionable en algún lugar al margen de la metafísica teológica como un *mysterium iniquitatis*. Afortunadamente, podría casi decirse, su amenazadora llegada se predice en el Nuevo Testamento. Es tanto más peligroso cuanto menos se le reconozca. Pero ¿quién podría sospechar su presencia bajo la envoltura de nombres tan biensonantes como el bienestar general, la seguridad en la existencia, la paz entre los pueblos, etc.? Se oculta bajo idealismos, bajo -ismos en general, entre los que el peor de todos es el doctrinarismo, la más antiespiritual de las actividades espirituales. La época actual tiene que enfrentarse con el *sic et non* de la manera más drástica, es decir, tiene que abordar la contradicción absoluta que no sólo desgarra políticamente al mundo, sino que divide también el corazón del individuo. Necesitamos volver a un espíritu original, vivo, que sea al mismo tiempo, gracias a su ambivalencia, un mediador entre los contra-

59. Véase a este respecto [Jung,] «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares» [OC 9/1,8, § 394].

rios y un unificador de los mismos[60], idea que ocupó a la alquimia (de manera inapropiada) a lo largo de muchos siglos.

142 Si el eón de Piscis, según todas las apariencias, se rige fundamentalmente por el motivo arquetípico de los «hermanos enemistados», se planteará, en coincidencia con la aproximación del siguiente mes platónico, es decir, el de Acuario, el problema de la unión de los contrarios. Ya no se podrá minimizar el mal como mera *privatio boni*, sino que habrá que reconocer su existencia real. Pero este problema no lo resolverán ni la filosofía, ni la economía política, ni la política, ni las confesiones históricas, sino únicamente el hombre individual, lo que equivale a decir que se resolverá a partir de la experiencia original del espíritu vivo, cuyo fuego, a pesar de todos los malentendidos condicionados por la época, transmitió Joaquín entre otros muchos. La *declaratio solemnis* de la *Assumptio Mariae*, que hemos vivido en nuestros días, es un ejemplo del progreso secular de la evolución de los símbolos. El motivo impulsor no reside a este respecto en las autoridades eclesiásticas, que han demostrado suficientemente su vacilación con los siglos de espera, sino antes bien en el hombre católico, que ha insistido una y otra vez, de manera creciente, en este proceso. Se trata en el fondo del empuje del arquetipo que pugna por realizarse[61].

143 Los efectos irradiados por el movimiento del Espíritu Santo en los tiempos que siguieron alcanzaron a cuatro espíritus que tuvieron gran influencia en el futuro, sobre todo a san Alberto Magno (1193-1280), a su discípulo santo Tomás de Aquino, que fuera luego filósofo de la Iglesia y conocedor de la alquimia (con Alberto), Roger Bacon (*ca.* 1214-*ca.* 1294), predecesor anglosajón de las ciencias naturales y, por último, el Maestro Eckhart (*ca.* 1260-1327), pensador religioso independiente que, después de seis siglos de ignorancia, conoce hoy una verdadera resurrección. Se ha querido con razón ver en el movimiento del Espíritu Santo un precedente de la Reforma. En este mismo tiempo de los siglos XII y XIII se producen los comienzos de la alquimia latina, cuyo contenido espiritual he tratado de exponer en mi obra *Psicología y alquimia*. La imagen antes mencionada, «inmutables en la nueva roca»*, presenta una notable semejanza con la idea central de la alquimia filosófica, es decir con el *lapis philosophorum*, que aparece como

60. [Jung,] «El espíritu Mercurio» [OC 13,2, § 284 ss.] y «Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad» [OC 11,2, § 257 ss.].

61. Véase *Psicología y religión* [OC 11,1, § 122 ss.] y *Respuesta a Job* [OC 11,9, § 748 ss.].

* § 139 del presente volumen. «Immutabilis in nova rupe.»

paralelo a Cristo, a la «roca», la «piedra» y la «piedra angular». Así, por ejemplo, dice Prisciliano (siglo IV): «Para nosotros <es> Cristo una roca, para nosotros <es> Jesús una piedra angular»[62]. Un texto alquimista reza: «<Una piedra que> sea percutida tres veces por la vara de Moisés, para que las aguas fluyan con suma largueza»[63]. Se denomina al *lapis* «roca sagrada» y se la describe de manera *cuádruple*[64]. Ambrosio afirma que el agua que brota de la roca es una prefiguración de la sangre que sale del costado de Cristo[65]. Un texto alquimista menciona el «agua que mana de la roca» como equivalente del *solvens* universal, es decir, del *aqua permanens*[66]. Khunrath habla incluso, en su florido lenguaje, de *petroleum sapientium*[67]. Los naaseenses denominan a Adán la «roca» y la «piedra angular»[68]. Entre las *allegoriae Christi* menciona Epifanio su piedra *Ancoratus*, roca, piedra angular, así como Fírmico Materno[69] y otros. Esta imagen común al lenguaje eclesiástico y al alquimista se remonta a lugares como *1 Corintios* 10, 4 y *1 Pedro* 2, 4.

144 La *nova rupes* pasa, así pues, a ocupar el lugar de Cristo, como el *Evangelium Aeternum* debe sustituir al mensaje de Cristo. Con la acogida del Espíritu Santo, de la tercera persona de la Trinidad, se transmite a todos los seres humanos la *hyiotēs*, la descendencia, y así todo el que está en posesión del Espíritu Santo, se convierte

62. *Opera*, p. 24: «Nobis petra Christus, nobis lapis angularis Jesus».

63. «<Petra quae> percutiatur virga Mosaica ter, ut aquae effluant largissimae...». *Beati Thomae Aurora consurgens*, en *Harmoniae imperscrutabilis etc.*, pp. 189, 194: «Percussit petram et effluxerunt aquae metallinae» [Golpeó la piedra y brotaron aguas metálicas].

64. *Gloria mundi aliâs Paradysi tabula*, en *Mus. herm.*, p. 212: «Lapis noster sacra rupes nominatur, et quadrifariam digesta, vel significata est» [A nuestra piedra se la denomina roca sagrada y se dispone o se representa cuadriforme]. Cf. *Efesios* 3, 18. En el texto de las pirámides *Pepis I* se menciona a un dios de la resurrección que tiene cuatro caras: «Homage to thee, O thou who hast four faces... Thou art endowed with a soul, and thou dost rise (like the sun) in thy boat... Carry thou this Pepi with thee in the Cabin of thy boat, for this Pepi is the son of the Scarab...» [Loado seas, oh tú que tienes cuatro rostros... Estás dotado de alma, y te elevas (como el sol) en tu barca... Lleva contigo este Pepi en la cabina de tu barca, pues este Pepi es el hijo del Escarabajo] (Budge, *Gods of the Egyptians* I, p. 85).

65. *Explanationes in Psalmos*, XXXVIII: «In umbra erat aqua de petra quasi sanguis ex Christo» [En la sombra manó agua de la roca como sangre de Cristo].

66. Mylio, *Philosophia reformata*, p. 112: «Unde philosophus eduxit aquam de petra, et oleum de saxo durissimo» [De donde el filósofo extrajo agua de la roca y aceite de la más dura piedra].

67. *Von bylealischen Chaos*, p. 272.

68. Hipólito, *Elenchos*, V, 7, 34 s. Asimismo se menciona aquí el «lapis de monte abscisus sine manibus» (*Daniel* 2, 45) [Biblia de Lutero: «una piedra arrancada sin manos del monte»], parábola que también utilizan los alquimistas.

69. *De errore profanarum religionum*, 20, 1.

en una piedra, en una *nova rupes*, según la *1 Pedro* 2, 5: «y también vosotros, cual piedras vivas, entrad en la construcción»[70]. Nos las habemos aquí, por lo tanto, con un desarrollo ulterior consecuente de la doctrina del Paracleto y de la *filatio*, de acuerdo con *Lucas* 6, 35: «Y seréis hijos del Altísimo» y *Juan* 10, 34: «¿No está escrito en vuestra Ley: "Yo he dicho; dioses sois"?»*. Es sabido que ya los naaseenses hicieron uso de estas indicaciones y anticiparon con ello una parte del desarrollo histórico, proceso que a través del monaquismo conduce al movimiento espiritual; a través de la *Theologia Deutsch*, directamente a Lutero, y a través de la alquimia, a la ciencia moderna.

145 Volvamos ahora a la representación de Cristo como pez. Según Dölger, el símbolo cristiano del pez hace su aparición hacia 200 en Alejandría[71], y también se designa desde temprano como piscina (estanque de peces) el baño bautismal. Se supone con ello que también los creyentes eran peces, como se hace ya evidente en el Evangelio (por ejemplo en *Mateo* 4, 19). Cristo quiere hacer de Pedro y Andrés «pescadores de hombres», y utiliza la captura milagrosa de peces (*Lucas* 5, 10) como paradigma de la actividad misionera de Pedro.

146 *Mateo* 2, 1 s. ofrece directamente un aspecto astrológico del nacimiento de Cristo. Los *magoi*, magos de Oriente, son astrólogos que de la aparición de una constelación dedujeron un nacimiento asimismo extraordinario. Esta anécdota demuestra que Cristo, posiblemente ya en los tiempos apostólicos, fue contemplado desde

70. Cf. al respecto la construcción de la torre sin juntas (Iglesia) con «piedras vivas» en *El Pastor de Hermas*. «Et ipsi tamquam lapides vivi superaedificamini.»

* «et eritis filii Altissimi». – «Nonne scriptum est in lege vestra: quia Ego dixi, dii estis?».

71. Dölger, *loc. cit.*, I, p. 18. La inscripción de Abercios, importante a este respecto, que se sitúa a principios del siglo III (con posterioridad a 216) es indudablemente no cristiana. Dieterich (*Die Grabschrift des Aberkios*) hace una brillante demostración de que el «santo pastor» que se menciona en la inscripción es Attis, Señor del Carnero Sagrado y pastor de los mil ojos de las estrellas relucientes. Una forma especial del mismo es Elogabal de Emera, el dios del emperador Heliogábalo, que hizo celebrar el *hieros gamos* de su dios con Urania de Cartago, a la que también se llamó *virgo coelestis*. Heliogabal era un *gallus* de la gran Madre, cuyo pescado sólo podían comer los sacerdotes. El pez debía capturarlo una virgen. Se supone que Abercios ordenó esta inscripción en recuerdo de su viaje a Roma para asistir al gran *hieros gamos*, después de 216. Por las mismas razones surgen dudas sobre el carácter cristiano de la inscripción de Pectorios de Autun, en la que también aparece el pez: Ἐσθιε πινάων ἰχθὺν ἔχων παλάμαις. / Ἰχθύϊ χό[ρταξ'] ἀρα, λιλαίω, δέσποτα σῶτερ: «Iβ... <lectura incierta>, sujetando el pez en las manos. Con el pez alimento ahora, añoro, Señor Salvador». Lectura probable: πινάων en lugar de πεινάων. Véase Cabrol y Leclerc, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne*, XIII, col. 2884 ss., *s. v.* Pectorios. De los primeros tres dípticos de la inscripción resulta el acróstico Ichthys. La datación no es segura (siglos III-V). Véase Dölger, *loc. cit.*, I, pp. 12 ss.

el punto de vista astrológico o, por lo menos, se le puso en relación con mitos astrológicos. Esto último queda perfectamente claro si acudimos a las afirmaciones del *Apocalipsis*. Dado que este complejo de cuestiones ha sido ya tratado por especialistas, podemos apoyarnos en el hecho suficientemente probado de que en las narraciones de la vida natural y sobrenatural del Redentor trasluce, en algunos puntos, la mitología astrológica[72].

147 En primer lugar tenemos las relaciones con la era coetánea de Piscis, de la que, como hemos dicho, se da testimonio ya en los Evangelios («pescadores de hombres», pescadores como primeros apóstoles, comida milagrosa), o inmediatamente después, en la era postapostólica, a través del simbolismo del pez (Cristo y sus creyentes como peces, peces como alimento en los ágapes[73], bautismo en el estanque de los peces, etc.). Inicialmente, sin embargo, estas representaciones no significan más que el hecho de que los símbolos y mitologemas relacionados con el pez asimilaron también la figura del Redentor, un fenómeno parcial de la recepción de Cristo en el seno del mundo espiritual de entonces. Ahora bien, en la medida en que se entendió a Cristo como nuevo eón, estaba claro para todos los que sabían de astrología que, por una parte, había nacido como primer pez de la era de Piscis y, por otra, debía morir como último *aries*[74] (*arnión*, en el Nuevo Testamento: cordero) de la era que terminaba[75]. *Mateo* 27, 15 ss. transmite este mitologema en forma del

72. Remito en especial a los trabajos de Franz Boll, *Aus der Offenbarung des Johannis*. Los trabajos de Arthur Drews han tratado el paralelismo astrológico con —lo que puede sin duda considerarse— una minuciosidad maniática, algo que no supone una ventaja para la idea. Cf., en especial, *Der Sternenhimmel in der Dichtung und Religion der Alten Völker und des Christentums*.

73. Según Tertuliano (*Adversus Marcionem*, I, IV [col. 263]), el pez significa *sanctior cibus* [el alimento santo].

74. Orígenes, *In Genesim hom.*, VIII, 9 [col. 208]: «Diximus... quod Isaac formam gereret Christi, sed et aries hic nihilominus formam Christi gerere videtur» [Dijimos... que Isaac había tenido la forma de Cristo, pero que también el carnero (*aries*) parece no obstante haber tenido la forma de Cristo.] San Agustín (*De civitate Dei*, XVI, XXXII, 1 [col. 707]): «Quis erat ille aries, quo immolato impletum est significativo sanguine sacrificium?... Quis ergo illo figurabatur, nisi Jesus...?» [¿Quién era aquel carnero mediante cuyo ofrecimiento se consumó el sacrificio en sangre significativa?... ¿A quién representaba sino a Jesús?]. Respecto al cordero como *aries* (Υ) en el Apocalipsis, véase Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*.

75. Eisler, *Orpheus – the Fisher*, pp. 51 ss. Abundante material ofrece también el artículo de Eisler *Der Fisch als Sexualsymbol*. Sin embargo aporta bastante poco a la interpretación del símbolo del pez, dado que la problemática se plantea a la inversa. Es conocido ya desde hace tiempo el hecho de que en la construcción de las imágenes simbólicas participan todas las fuerzas instintivas del alma, por tanto también la sexualidad. No es que esté «simbolizada» en este proceso, sino que su participación es evidente, como precisamente expone de manera clara el material de Eisler. En todo cuanto el hombre hace

antiguo uso del sacrificio del dios del año. Significativamente, el compañero de Jesús en esta ceremonia se llama Barrabás, «Hijo del Padre». Se podría con cierta razón establecer un paralelismo entre la tensión de la contradicción interna de la psicología cristiana antigua y el hecho de que el signo zodiacal ♓ muestra dos peces que suelen apuntar en direcciones opuestas, si pudiera atestiguarse la aparición regular del contramovimiento de los mismos ya en tiempos precristianos, o al menos contemporáneos de Cristo. Desgraciadamente no conozco ninguna representación de épocas anteriores que pudiera dar noticia de la colocación de los peces. Es de lamentar que en la bella representación del zodíaco en un relieve de la metrópolis pequeña en Atenas falten los símbolos de Acuario y de Piscis. Cercana a los comienzos de nuestra era conocemos, sin embargo, una representación de los peces en la que no se sospecha influencia cristiana: es la esfera celestial del atlas farnesiano de Nápoles. Allí, el primer pez está colocado en posición vertical, al norte del ecuador, con la cabeza apuntando hacia el Polo Norte, y el segundo está situado al sur del ecuador, con la cabeza hacia el oeste. Esta representación responde a la configuración astronómica y es por tanto naturalista[76]. El zodíaco del templo de Hathor de Denderah (siglo I a. C.) contiene los peces. Están colocados en la misma dirección. El planisferio de Timócares[77], mencionado por Hiparco, tiene sólo *un* pez en lugar del signo de Piscis. En monedas y gemas de la época imperial aparecen los peces colocados en dirección contraria o en la misma dirección[78], y otro tanto ocurre en los monumentos mítricos[79]. La contraposición de los peces, principalmente tardía, puede que se derive del hecho de que la imagen astronómica muestra el primer pez (septentrional) en posición vertical, y el segundo (meridional) en posición horizontal. Las direcciones de sus movimientos mantienen una relación casi rectangular y forman en consecuencia una *cruz*. El sentido opuesto, que no se conoce en la mayoría de los casos en los documentos más antiguos, suele acentuarse

aparece también su sexualidad. Con la constatación, sin duda correcta, de que la catedral de San Pedro está hecha de piedra, madera y algo de metal, apenas se aporta nada a la interpretación de su sentido, y otro tanto ocurre con el símbolo del pez cuando se expresa la sorpresa de que también esta imagen, como todas las demás, tenga su componente sexual manifiesto. Respecto a la terminología, hay que observar que una cosa conocida no puede nunca «simbolizarse», sino sólo expresarse alegórica o semióticamente.

76. A este respecto, Thiele, *Antike Himmelsbilder*, p. 29.
77. Boll, *Sphaera*, Pl. I, y Eisler, *The Royal Art of Astrology*, Pl. V y pp. 64 s.
78. Gaedechens, *Der marmorene Himmelsglobus... zu Arolsen*.
79. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux de Mithra Mithra*, II.

posteriormente en los tiempos cristianos, de donde se puede deducir una cierta tendencia[80].

148 Aunque no es posible probar la relación entre la figura de Cristo y la incipiente era de Piscis, a mí me parece suficientemente importante la simultaneidad del simbolismo del pez del Salvador con el símbolo astrológico del nuevo eón para por lo menos ponerlo convenientemente de relieve. Si intentamos exponer las extensas relaciones mitológicas a las que nos lleva este paralelismo, lo hacemos con el propósito de describir los múltiples aspectos y relaciones de un arquetipo que se manifiesta, por un lado, en una personalidad y, por otro, sincrónicamente, en un curso de tiempo determinado ya antes de Cristo. Sí, estaba ya desde mucho antes escrito en el cielo mediante proyección, para luego, «al cumplirse el tiempo», coincidir con la formación simbólica de la nueva era. El pez pertenece apropiadamente al tiempo de lluvia invernal, como el Acuario o el pez cabra (*aigókerōs*)[81]. Como imagen zodiacal no es por ello en modo alguno interesante. La cosa sólo se vuelve prodigiosa cuando, debido a la precesión de los equinoccios, el punto vernal se desplaza en este signo e inaugura así una era en la que «pez» se convierte en la denominación del Dios hecho hombre, el cual, como ya hemos dicho, es sacrificado como carnero y nace como pez, tiene pescadores por discípulos y quiere hacer de ellos pescadores de hombres; da de comer a miles con peces milagrosamente multiplicados; sirve él mismo de alimento, como «sanctior cibus», y cuyos seguidores son los pececillos, los *pisciculi*. Cabe suponer de todas formas que, dado el relativamente difundido conocimiento de la astrología, al menos algo de este simbolismo en determinados círculos gnóstico-cristianos procede de esta fuente[82]. Pero esta suposición

80. Compárense al respecto los dos peces en los símbolos de Lambsprinck (*Mus. herm.*, p. 343), que representan al mismo tiempo los opuestos que deben unirse. Arato (*Phainomena*, Z. 238 ss.) menciona únicamente la posición más elevada del pez septentrional con respecto al meridional, sin hacer hincapié en la duplicidad ni en la oposición. En cambio, en las especulaciones astrológicas modernas se resalta su carácter doble. (Smith, *The Zodia, or the Cherubim in the Bible and the Cherubim in the Sky*, p. 279). «Le poisson... que nage de haut en bas <es decir, el pez meridional>, symbolise le mouvement d'involution del'Esprit dans la Matière; celui... qui nage de bas en haut, le mouvement d'évolution du composé Esprit-Matière retournant à son Principe Un» [El pez... que nada de arriba abajo <es decir, el pez meridional> simboliza el movimiento de la involución del Espíritu en la Materia; el... que nada de abajo arriba, el movimiento de evolución del compuesto Espíritu-Materia que vuelve a su Principio Uno» (Senard, *Le Zodiaque, clef de l'ontologie appliquée à la psychologie*, p. 446).

81. Capricornio ♑ o ♐.

82. Una clara referencia a la astrología, a saber, una discusión de Jesús con los «profetizadores de la Natividad», se encuentra en la *Pistis Sophia* (pp. 21 s.). «Y Jesús respondió a María: "Si los profetizadores o adivinos encuentran el Destino (Heimarmene) y la

no debería aspirar a tener ninguna validez especialmente para las exposiciones de los Evangelios sinópticos. No hay ninguna prueba al respecto. No existe ningún motivo para sospechar que esas narraciones son mitos astrológicos disfrazados. Por el contrario, se tiene la impresión de que los episodios con los pescadores son acontecimientos perfectamente naturales, tras los que no hay nada que buscar. Ocurrió así de una manera sencilla y natural, y no se sabe si el simbolismo cristiano del pez no nació asimismo de una manera casual e irreflexiva. Se podría hablar también perfectamente de una coincidencia aparentemente casual de este simbolismo con el nuevo eón de denominación semejante, y esto de manera especial porque, como parece, la era de Piscis, al menos en las culturas de Oriente, no ha dejado huellas inequívocas. No puedo sin embargo afirmar que esta suposición sea acertada, puesto que conozco demasiado poco la astrología india y china. Ahora bien, el hecho de que el simbolismo tradicional del pez permita una predicción verificable que ya se hizo en el Nuevo Testamento, resulta una proposición incómoda.

149 El pez septentrional, u oriental, al que llegó el punto vernal hacia el comienzo de nuestra era[83], está unido al pez meridional, u occidental, por la llamada comisura. Consta ésta de una banda de estrellas débiles, en la que el punto vernal aparece en el segundo tercio de la constelación. El punto de intersección de la eclíptica con el meridiano del segundo pez (o con su cola) cae aproximadamente en el siglo XVI, que, como es sabido, tiene una importancia tan extraordinaria para la historia occidental de los símbolos. Desde entonces, el punto vernal se mueve en el límite meridional de la constelación del segundo pez, para luego, en el curso del III milenio, entrar poco a poco en Acuario[84]. La designación de Cristo

esfera vueltos hacia la izquierda, de acuerdo con su primera extensión, sus palabras tendrán lugar y dirán lo que habrá de ocurrir. Pero si encuentran el Destino o la esfera vueltos hacia la derecha, sus palabras no dirán la verdad, pues yo he cambiado sus influencias y sus escuadras y sus triángulos <¡horóscopo!> y sus octágonos...".

83. El meridiano de la estrella O en *lino piscium* atraviesa el punto vernal el año 11 d. C.; el de la estrella a 113, el año 146 a. C. (Cálculo hecho sobre la base de Peters y Knobel, *Ptolomy's Catalogue of Stars.*)

84. Puesto que, como es sabido, la delimitación de las constelaciones es arbitraria, estos datos cronológicos son muy imprecisos. Se refieren a la constelación real de las estrellas fijas, pero no al *zodion noeton*, es decir, al Zodíaco dividido en sectores de 30 grados. Astrológicamente, el comienzo del siguiente eón se situaría, según el punto de partida que se elija, entre 2000 y 2200. Basándonos en la mencionada estrella O en ♓ llegaríamos, considerando el mes platónico equivalente a 2.143 años, al año 2154, para el comienzo de la era de Acuario; si nos basamos en la estrella a 113 llegaremos al año 1997. Esta última fecha corresponde a la asignación longitudinal del Almagesto de Ptolomeo.

como el *único* pez le identifica en la interpretación astrológica como el primero, el que está en posición vertical. A Cristo le sigue, en el final de los tiempos, el Anticristo. El comienzo de la enantiodromía debería lógicamente caer entre los dos peces. Y así es, como hemos visto. En la inmediata cercanía del segundo pez empieza el tiempo del Renacimiento, y con él llega el espíritu que culmina en la Modernidad[85].

85. La moderna especulación astrológica también ha relacionado a ♓ con Cristo: «The fishes, then, the inhabitants of the waters, are fitly an emblem of those whose life being hid with Christ in God, come out of the waters of judgment without being destroyed <alusión a los peces, que *no* se ahogaron en el diluvio>, and shall find their true sphere where life abounds and death is not: where, for ever surrounded with the living water and drinking from its fountain, they "shall not perish, but have everlasting life"... Those who shall dwell for ever in the living water are one with Jesus Christ the Son of God, the Living One» [Los peces, los que habitan en las aguas, son así pues un emblema adecuado de quienes —dado que su vida con Cristo está escondida en Dios— salen de las aguas del juicio sin ser destruidos, y encontrarán su verdadera esfera, donde la vida es abundante y no existe la muerte; donde, rodeados para siempre del agua viviente, y bebiendo de su fuente, "no perecerán, sino que vivirán eternamente"... Aquellos que para siempre residirán en el agua de la vida son uno con Jesucristo, el Hijo de Dios, el Viviente] (Smith, *loc. cit.*, pp. 280 s.).

VII

LAS PROFECÍAS DE NOSTRADAMUS

150 El curso de nuestra historia religiosa, y por tanto una parte importante de nuestro desarrollo psíquico, podía predecirse en alguna medida, temporalmente y en cuanto al contenido, partiendo de la precesión del punto vernal a través de la constelación de Piscis. La predicción, como hemos visto, se produjo, y coincide con el hecho de que, en el siglo XVI, se dividió la Iglesia y, a partir de entonces, se inició un proceso enantiodrómico, el cual, en oposición de la aspiración «gótica» hacia arriba, puede seguramente definirse como un movimiento horizontal (a saber: la conquista de la tierra y la dominación de la naturaleza). La horizontal cruzó la vertical, y el desarrollo espiritual y moral tomó una dirección anticristiana que cada vez se hacía más manifiesta, y hoy nos encontramos en una crisis de la cultura occidental cuya salida parece problemática.

151 En relación con esto quisiera mencionar las profecías astrológicas del maestro Michel Nostradamus en una carta[1] que envió del 27 de junio de 1558 desde Salon al rey Enrique II. Tras la descripción de un año que, entre otras cosas se caracteriza por ♃☌☿ con ♂□☿[2], se dice: «Y al comienzo de este año sufrirá la Iglesia

1. Reproducida en la edición de Ámsterdam de las *Vrayes Centuries et Prophéties de Maistre Michel Nostradamus*, 1668. Yo utilizo la edición de Colonia de 1689, que sigue a la de Ámsterdam (pp. 113 ss.).

2. La conjunción de Júpiter con Mercurio, como ya hemos dicho, es, según una antigua tradición, característica del cristianismo. El aspecto cuadrangular entre Mercurio y Marte «hiere» a Mercurio con violencia «marcial». ☿☌♂ significa, según Cardano, la «lex mahometi» (*Commentarium in Ptolomarum*, V, p. 188). Este aspecto podría remitir a una agresión del islam. Igual entiende Albumasar ♃☌♂: «Et si complexus ei <Jovi> fuerit Mars, significavit culturam igneam et fidem paganam» [Y si Marte está en conjunción con

cristiana una persecución más dura de la que se produjo en África, y se prolongará hasta el año 1792, que se verá en general como una renovación del siglo... Y en aqueste tiempo y en aquestos lugares, el poder infernal enfrentará a la Iglesia de Jesucristo con el poder de los enemigos de su ley. Este es el segundo Anticristo, que perseguirá aquesta Iglesia y a su verdadero vicario con ayuda del poder de los reyes temporales, quienes por su ignorancia se dejarán seducir por lenguas que cortan más que cualquier espada en manos de un loco». De esta persecución de los cristianos se dice además: «La persecución del clero tendrá su origen en el poder de los Reyes del Norte, unidos a los orientales. Y esta persecución se prolongará durante once años, o un poco menos, al cabo de los cuales sucumbirá el principal rey del norte»[3].

152 Nostradamus opina que «son uny Meridional» sobrevivirá al primero en unos tres años. Prevé un retorno del paganismo («sancta Sanctorum destruite par Paganisme»), la Biblia será quemada, y tendrá lugar un inmenso baño de sangre: «Tan grandes tribulaciones como jamás acontecieron desde la fundación de la Iglesia cristiana»*. Se verán afectados todos los países latinos.

153 Hay determinantes históricos que pudieron mover a Nostradamus a establecer el comienzo de un nuevo eón precisamente en el año 1792. Así, el cardenal Pierre d'Ailly (Pedro de Aliaco) escribe en su *Concordantia*[4] acerca de la octava *coniunctio maxima*, que se establece en 1693 basándose en Albumasar: «Y se cumplirán después las 10 revoluciones de Saturno en el año de Cristo 1789, y esto ocurrirá tras la mencionada conjunción en el curso de 97 años

él <Júpiter>, esto significa una civilización fogosa y una fe pagana] (*De magnis coniuntionibus, tract.* I, *diff.* 4, p. a 8r). Por analogía histórica, los futuros malos acontecimientos se achacan a la media luna, pero no se piensa en que el antagonista del cristianismo se encuentra en lo inconsciente europeo. La historia se repite...

3. *Loc. cit.*, p. 26. «L'année sera... le commencement comprenant ce de ce que durera et commençant icelle année sera faite plus grande persecution à l'Eglise Chrestienne que n'a esté faite en Afrique, et durera cette icy jusques à l'an mil sept cents nonante deux que l'on cuidera estre une renovation de siecle... Et dans iceluy temps, et en icelles contrées la puissance infernale mettra à l'encontre de l'Eglise de Jesus-Christ la puissance des adversaires de sa loy, qui sera le second Antechrist, lequel persecutera icelle Eglise et son vray Vicaire, par moyen de la puissance des Roys temporels que seront par leur ignorance seduits, par langues que trancheront plus que nul glaive entre les mains de l'insensé.» «La persecution des gens Ecclesiastiques prendra son origine par la puissance des Roys Aquilonaires, unis avec les Orientaux. Et cette persecution durera onze ans, quelque peu moins, que par lors défaillira le principal Roy Aquilonaire.»

* «Si grandes tribulations que jamais soit advenue telle depuis la premiere fondation de l'Eglise Chrestienne.»

4. D 2 m cap. 60 y 61. Véase también Thorndike, *A History of Magic and Experimental Sciences* IV, p. 102.

o algo así... De acuerdo con este supuesto decimos que, si el mundo dura hasta entonces, lo que sólo Dios sabe, acontecerán muchos y grandes y milagrosos cambios y transformaciones del mundo, sobre todo en relación con las leyes y las sectas <religiosas>; pues con la mencionada conjunción y con las revoluciones de Saturno coincidirá también la inversión o vuelta del círculo superior, es decir, de la octava esfera, por lo cual y por otros supuestos se conocerá la transformación de las sectas...». «De ello se deduce que probablemente en ese tiempo venga el Anticristo con su ley y con sus condenables sectas, que en gran medida serán contrarias y enemigas de la ley de Cristo; pues humanamente es imposible tener certeza sobre el tiempo y el momento de su llegada... no obstante, con el dato incierto de que vendrá aproximadamente en ese tiempo, se puede establecer, mediante determinaciones astronómicas, la hipótesis creíble y la probable suposición. Si ahora se dice que, según los astrónomos, en ese tiempo se producirá una transformación de las sectas, después de Machomet, según ellos, vendrá uno más poderoso que impondrá una ley perversa y mágica. Así se puede creer con verosímil probabilidad que después de la secta de Machomet no vendrá otra sino la del Anticristo»[5].

154 Respecto al cálculo del año 1693 menciona d'Ailly los datos de Albumasar, según los cuales la primera *coniunctio maxima* (♄☌♃) *in capite Arietis* tuvo lugar en el *anno mundi* 3200. A esta fecha se añadieron 960 años cada vez, lo que lleva finalmente al *anno Domini* 1693, como año de la octava conjunción máxima[6]. En la tercera parte de su obra (capítulo 17) critica d'Ailly esta opinión y la tiene por una *falsa deductio*. En su tratado contra los «supersticiosos astrónomos» de 1410 defiende el punto de vista de que la religión cristiana no debería someterse a las leyes astrológicas. Se

5. «Et post illam erit complementum 10 revolutionum saturnalium anno Christi 1789 et hoc erit post dictam coniunctionem per annos 97 vel prope... His itaque praesuppositis dicimus quod si mundus usque ad illa tempora duraverit, quod solus deus novit, multae tunc et magnae et mirabiles alterationes mundi et mutationes futurae sunt, et maxime circa leges et sectas, nam cum praedicta coniunctione et illis revolutionibus Saturni ad hoc concurret revolutio seu reversio superioris orbis, id est, octavae sphaerae per quam et per alia praemissa cognoscitur sectarum mutatio...». «Unde ex his probabiliter concluditur quod forte circa illa tempora veniet Antichristus cum lege sua vel secta damnabili, quae maxime adversa erit et contraria legi Christi; nam licet de adventu sui determinato tempore vel momento haberi non possit humanitus certitudo... Tamen indeterminate loquendo quod circa illa tempora venturus sit potest haberi probabilis coniectura et verisimilis suspicio per astronomica indicia. Cum enim dictum sit secundum astronomos circa illa tempora fieri mutationem sectarum et secundum eos post machometum erit aliquis potens, qui legem foedam et magicam constituet. Ideo verisimili probabilitate credi potest, quod post sectam machometi nulla secta veniet, nisi secta antichristi.»

6. *Concordantia*. P. I, verb. 20.

refería en especial a Roger Bacon, que había renovado la teoría de que el cristianismo estaba bajo Mercurio. Atribuye las opiniones supersticiosas o heréticas, en especial la venida del Anticristo, únicamente a influencias astrológicas[7].

155 Cabe suponer que Nostradamus conoció estos cálculos y mejoró la fecha de 1789 estableciéndola en 1792. Ambas fechas son sugestivas, y no es difícil constatar, a partir del conocimiento de los acontecimientos que siguieron, que a la sazón sucedieron cosas que son antecedentes de modernos procesos de cambio. La entronización de la *Déesse Raison* anticipó de hecho la orientación anticristiana que se siguió a partir de entonces.

156 *Rénovation de siècle* puede significar un nuevo eón, pero constituye una notable coincidencia con la nueva era de la Revolución francesa, que se inició en aquel año y que tuvo un marcado carácter anticristiano[8]. Se convirtió entonces en acontecimiento manifiesto todo cuanto hacía ya largo tiempo que se había preparado, a saber: la enantiodromía que había acompañado paralelamente al símbolo astrológico de Piscis. Este momento podía, por diversas razones, parecer astrológicamente significativo. Sobre todo fue éste el momento en el que la precesión alcanzó la estrella de la cola del segundo pez[9]. Luego, en 1791 estaba Saturno en ♈, un signo de fuego. Además, la tradición adoptaba la doctrina de las *coniunctiones maximae*[10], y consideraba el año de la octava *coniunctio maxima* (☌♂♄ en ♈), es decir, 1693, como punto de partida para cálculos del futuro[11]. Este año señalado se combinó con una tradición

7. Cf. Thorndike, *loc. cit.*, p. 103.

8. *Renovatio* puede tener, de acuerdo con el uso lingüístico antiguo, el significado que hoy damos a *révolution*, mientras que *revolutio* conservó su significado original incluso en el latín tardío. Como muestra el texto, Nostradamus pensaba que aquel momento (1791) era el punto culminante de una previa persecución de la Iglesia. Piénsese en *Ecrasez l'infâme!* de Voltaire.

9. No hay nada que indique que se hiciera un intento consciente de profetizar a partir de la precesión.

10. Se consideran tales la ☌ en ♈, al menos como regla. o° ♈ es el punto vernal.

11. No puedo afirmar haber entendido las reflexiones de d'Ailly. Reproduzco su texto: «Et post illam erit complementum 10 revolutionum saturnalium anno Christi 1789 et hoc erit post dictam coniunctionem per annos 97 vel prope et inter dictam coniunctionem et illud complementum dictarum 10 revolutionum erit status octavae sphaerae circiter per annos 25 quod sic patet: quia status octavae sphaerae erit anno 444 post situm augmentationum <? lectura incierta>, quae secundum tabulas astronomicas sunt adaequatae ad annum Christi 1320 perfectum, et ideo anno Christi 1764, quibus annis si addas 25, sunt anni 1789 quos praedicimus. Unde iterum patet quod ab hoc anno Christi 1414 usque ad statum octavae sphaerae erunt 253 anni perfecti» [Y después se producirá el cumplimiento de las 10 revoluciones de Saturno en el año de Cristo 1789, y esto acontecerá tras la mencionada conjunción en el curso de 97 años o algo así, y entre la mencionada conjunción y el cumplimiento de las 10 revoluciones se producirá una detención de las

que se basa en períodos correspondientes a diez revoluciones de Saturno (de 300 años cada una). Pedro de Aliaco se remite aquí a Albumasaar, en cuyas *Magnae coniunctiones* se dice: «Dijeron así pues que el cambio se produciría cuando se completaran 10 revoluciones de Saturno, y que un regreso de Saturno correspondería sobre todo a los signos móviles»[12] (es decir: ♈, ♋, ♎, ♑). Según los datos que ofrece d'Ailly, en el año 11 a. C. terminó un período de Saturno, con lo que relaciona la aparición de Cristo. El año 289 concluyó otro período. Con esto está relacionado el maniqueísmo. El año 589 predice el Islam, y 1189, el importante período de Inocencio III; 1489 anuncia un cisma de la Iglesia y, por último, 1789 significa la llegada del Anticristo (esto no de manera literal, sino por deducción). Todo lo demás podía completarse sin dificultad con la imaginación, puesto que el arquetipo estaba preparado desde hacía tiempo y tan sólo esperaba realizarse. Que un usurpador septentrional se haga con el poder[13] es fácil de comprender cuando se tiene en cuenta que el Anticristo es infernal, es decir, es el Demonio o el Hijo del Demonio, Tifón, que tiene su región ígnea en el punto boreal. El poder tifónico es de naturaleza *triádica*, puesto que posee dos aliados, uno en el este y otro en el sur. Este poder corresponde a la llamada «tríada inferior»[14].

157 Nostradamus, el sabio médico y astrólogo debió de conocer bien la concepción del Norte como región del diablo, de los infieles y del mal. Esta creencia, tal como dice Euquerio de Lyon (m. 450)[15] se basa en *Jeremías* 1, 14: «Desde el norte se iniciará el desastre sobre todos los moradores de esta tierra»[16], y en otros pasajes, como el de *Isaías* 14, 12 s.: «¡Cómo has caído de los cielos, Lucifer, hijo de la Aurora! ¡Has sido abatido a tierra, dominador de naciones! Tú que habías dicho en tu corazón: al cielo voy a subir, por encima de las estrellas de Dios alzaré mi trono, y me sentaré en el Monte

ocho esferas durante unos 25 años, lo que a partir de aquí resulta evidente: que la detención de las ocho esferas se producirá en el año 444 después del estado de los aumentos <?>, que, según las tablas astronómicas, corresponden al final del año de Cristo 1320, es decir, en el año de Cristo 1764, y si se añaden 25 años, se llega al año 1789, que hemos predicho. De lo cual resulta asimismo evidente que desde este año de Cristo 1414 hasta la detención de las ocho esferas se cumplirán 253 años].

12. *Tract.* 2, *diff.* 8, p. D 6. «Dixerunt enim quod mutatio erit cum completae fuerint 10 revolutiones saturnine et praecipue conveniat illa permutatio saturni ad signa mobilia.»

13. El texto no deja claro si se trata de la misma o de una «persecución» renovada.

14. Cf. «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares» [OC 9/1,8, § 425 ss.].

15. *Liber formularum spiritalis intelligentiae*, col. 739 s.

16. «Ab Aquilone pendetur malum super omnes habitatores terrae.»

de la Reunión, en el extremo norte»[17]. El monje benedictino Rabano Mauro (m. 856) dice[18]: «el aquilón es la austeridad de la persecución» y «una sugestión del antiguo enemigo» (*Jeremías* 1, 13); el viento del norte significa el diablo, lo que se deduce de *Job* 26, 7: «Él tendió el aquilón sobre el vacío, suspendió la tierra sobre la nada[19]», y lo fundamenta en «porque Dios permite al diablo dominar las mentes de los que están privados de su gracia»[20]. San Agustín dice: «¿Quién es este viento del norte, si no es aquel que dice: "Levantaré mi trono en el Norte y seré semejante al Altísimo". El diablo dominó el reino de los impíos y se apoderó de los pueblos»[21].

158 Dice Garnerio que se llama septentrional al *malignus spiritus*. Su frío es la «frigiditas peccatorum»[22]. Adán Escoto imagina en el norte una terrible cabeza de dragón de la que procede todo mal. Por las fauces y la nariz expulsa una niebla o humo de *triple* naturaleza[23], a saber: la «triple ignorancia, esto es: la ignorancia acerca del bien y del mal, de lo verdadero y lo falso, lo provechoso y lo perjudicial»[24]. «Ésta es la niebla —dice Adán Escoto— que el profeta Ezequiel vio llegar del norte en la visión divina»[25], el «humo» del que habla *Isaías*, 14, 31[26]. Es como mínimo raro que

17. «Quomodo cecidisti de caelo lucifer, qui mane oriebaris? Corruisti in terram qui vulnerabas gentes? Qui dicebas in corde tuo: in caelum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, in lateribus Aquilonis.»

18. *Allegoriae in Sacram Scripturam* [col. 860 A y B]. «Aquilo est austeritas persecutionis» y «hostis antiqui suggestio».

19. Esto en evidente analogía al viento de Dios que aletea por encima de las aguas (*Génesis* 1). *Job* 26, 7: «Qui extendit Aquilonem super vacuum, et appendit terram super nihilum.»

20. «Quod illorum mentibus, qui gratia sua vacui, diabolum Deus dominari permittit.»

21. *Enarr. in Ps.*, XLVIII, 3 [col. 534]: «Quis est iste aquilo, nisi qui dixit: "Ponam sedem meam ad aquilonem, et ero similis Altissimo?". Tenuerat regnum diabolus impiorum, et possederat Gentes».

22. *Sancti Victoris Parisiensis Gregorianum*, col. 59 s.

23. Alusión a la tríada inferior.

24. *De tripartito tabernaculo*, III, c. 9, col. 761: «trina ignorantia videlicet boni et mali, veri et falsi, commodi et incommodi.» Adán Escoto menciona «fumi obscuritas ab aquilone» [la oscuridad del humo procedente del aquilón] (*loc. cit.*). Clemente Romano (*Homiliae*, XIX, 22) destaca τὸ τῆς ἀγνοίας ἁμάρτημα los pecados de la inconsciencia. Honorio de Autun (*Speculum de mysteriis ecclesiae*, col. 833) dice: «Per aquilonem, ubi sol sub terra latet, Matthaeus exprimitur, a quo divinitas Christi sub carne latuisse describitur.» [Con el viento del norte, donde el sol se oculta bajo tierra, se alude a Mateo, que describe la divinidad de Cristo escondida en la carne], con lo que se confirma la naturaleza ctónica de la tríada.

25. *Ezequiel* 1, 4: «Et vidi et ecce ventus turbinis veniebat ab aquilone et nubes magna.» [«Yo miré: un viento huracanado venía del norte, y una gran nube.»]

26. «Ulula porta clama civitas prostrata est Philisthea omnis ab aquilone enim fumus venit et non est qui effugiat agmen eius.» [«¡Aúlla, puerta! iclama, ciudad! Arrasada está Filistea toda, pues procedente del aquilón ha llegado una humareda y no hay quien escape al avance de su columna.»]

el devoto autor no se pregunte para nada cómo es que la visión divina del profeta llega transportada por el viento del norte y envuelta en esa diabólica niebla de la triple ignorancia. Donde hay humo también hay fuego. Así, se dice por ejemplo de la gran nube «y fuego fulgurante con resplandores a su alrededor, y en su interior como el destello de un relámpago en medio del fuego»[27]. Pues el viento del norte procede de la región del fuego y es por tanto, a pesar de su frío, un *ventus urens* (viento ardiente), como dice san Gregorio Magno, basándose en *Job* 27, 21[28]. Este viento es el *spiritus malignus*, «que enciende en el corazón las llamas de los deseos», e incita al vicio a todos los vivientes. Con el «aliento de la incitación maligna a los deseos terrenales, inflama el corazón de los impíos», tal como dice *Jeremías* 1, 13: «Veo un puchero hirviendo que se vuelca de norte a sur». San Gregorio trae a la memoria la antigua idea del fuego del norte, que en Ezequiel está todavía muy viva, pues su nube de fuego aparece *ab aquilone*, de donde procede «el desastre sobre todos los moradores de esta tierra»[29].

159 Dado este estado de cosas no resulta por lo demás sorprendente que, en su profecía del Anticristo, Nostradamus señale a «soberanos del norte». Ya en tiempos previos a la Reforma se había ocupado la imaginación popular abundantemente del Anticristo, como demuestran las numerosas ediciones del *Enndkrist* de la segunda mitad del siglo XV[30]. Esto es plenamente comprensible en vista de los acontecimientos espirituales que a la sazón se estaban preparando: se estaba a la puerta del comienzo de la Reforma. Lutero no tardó en ser considerado el Anticristo, y es posible que Nostradamus considerase como «segundo Anticristo» al que aparecería en 1792, porque el primero había aparecido ya con el reformador alemán, o mucho antes todavía, con Nerón o Mahoma[31]. No debemos dejar de mencionar en este contexto hasta qué punto, en la Alemania nacionalsocialista, se jugó con la idea de que Hitler tenía encomendada la continuación y conclusión de la obra reformadora de Lutero.

27. *Ezequiel* 1, 4.

28. «Tollet eum ventus urens et auferet et velut turbo rapiet eum de loco suo» [Desaparece arrebatado por el viento del este; la tormenta lo arranca de su sitio] (*In expositionen beati Job Moralia* [col. 54 s.]).

29. *Jeremías* 1, 13 s.: «Ollam succensam ego video et faciem eius a facie aquilonis et dicit dominus ad me ab aquilone pandetur malum super omnes habitatores terrae» [«Veo un puchero hirviendo que se vuelca de norte a sur. Y me dijo Yahvé: es que desde el norte se iniciará el desastre sobre todos los moradores de esta tierra»].

30. El texto de los distintos manuscritos debe de remontarse al *Compendium theologicae veritatis* de Hugo de Estrasburgo (siglo XIII). (Kelchner, *Der Enndkrist*, p. 7.)

31. Así en Nannio de Viterbo (1432-1502). Véase Thorndike, *loc. cit.*, pp. 263 ss.

160 A partir de los datos astrológicos disponibles y de las posibilidades de su interpretación, pudo Nostradamus sin gran dificultad predecir la pronta entrada de la enantiodromía del eón cristiano. Incluso, al hacer esta predicción, estaba ya él mismo en la fase anticristiana y le servía de portavoz.

161 Volvamos ahora, después de esta digresión, al simbolismo del pez.

VIII

SOBRE EL SIGNIFICADO HISTÓRICO DEL PEZ

162 Junto a los *pisciculi christianorum*, como es sobradamente conocido, desempeñan un papel casi más importante todavía las alegorías del pastor y de los corderos, y Hermes Kriophoros, el dios protector de los rebaños, se convirtió en modelo para el «Buen Pastor». También Orfeo sirvió de ejemplo al respecto[1]. Este aspecto del *poimēn* (ποιμήν, pastor) ofreció ocasión para el surgimiento de la figura (correspondiente a los misterios) que aparece en *El Pastor de Hermas* (siglo II) y, como el «gigantesco» pez de la inscripción de Abercios, el pastor está también probablemente en relación con Attis, cercano en el tiempo y en el espacio. Reitzenstein sospecha incluso que existe una dependencia de la obra de Hermas respecto al *Poimandres*[2] que tiene a su vez un origen puramente pagano. El simbolismo del pastor, el del carnero y el del cordero coinciden con el final del eón de Aries. En el siglo I de nuestra era se superponen, por así decirlo, los dos eones, y dos de los principales dioses de los misterios de esta época, Attis y Cristo, se caracterizan igualmente por el pastor, el carnero y el pez. El simbolismo poiménico ha sido ya elaborado tan a fondo por Reitzenstein que no estoy en modo alguno en situación de añadir nada que contribuya al esclarecimiento. Cosa distinta ocurre con el simbolismo del pez. Aquí no sólo abundan más las fuentes, sino que la propia naturaleza del símbolo, sobre todo su duplicidad, permite plantear distintas problemáticas psicológicas que quisiera exponer más detalladamente a continuación.

1. Véase Eisler, *Orpheus – the Fisher*, pp. 51 ss.
2. *Poimandres*, pp. 32 ss.

163 Como todos los héroes, también Cristo tuvo una infancia amenazada (asesinato de los inocentes en Belén, huida a Egipto). La «interpretación» astrológica correspondiente se encuentra en *Apocalipsis* 12: «Una mujer, vestida de sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza». Sufre dolores de parto y la persigue un dragón. Parirá un hijo varón, un pastor, que «ha de regir todas las naciones con cetro de hierro» y será «arrebatado hasta Dios». Esta historia sintoniza con varios motivos orientales y occidentales, tales como el motivo de Leto-Python, de Afrodita y su hijo que, perseguidos, saltaron al Éufrates y se transformaron en peces[3]; el de Isis y Horus en Egipto. Los griegos sirios identificaban a la Derketo-Atargatis, junto con su hijo Ichtys, con el signo de Piscis[4].

164 A la deidad maternal (tal como la mujer astral del Apocalipsis) se la considera por lo general *parthenos*, *virgo*, virgen. El mensaje de la noche santa: «Ἡ παρθένος τέτοκεν; αὐξεῖ φῶς» (La virgen ha parido; la luz aumenta), es pagano. Del llamado Corión de Alejandría cuenta Epifanio[5] que la noche de la Epifanía (5/6 de enero) los paganos celebraban una gran fiesta: «Pasan allí en vela toda la noche, con cantos y música de flautas, que ofrecen a la imagen de los dioses; y, cuando terminan la fiesta nocturna, después del canto del gallo, descienden con antorchas a un santuario subterráneo y portan una figura tallada en madera, que se sienta desnuda sobre un féretro; tiene un signo de la cruz, de oro, sobre la frente, y en ambas manos otros dos signos con la misma forma, y dos más en ambas rodillas, y los cinco signos están hechos de oro. Esta imagen tallada la portan dando con ella siete vueltas al espacio central del templo, con sonido de flautas y timbales e himnos, y después de la procesión vuelven a bajarla al espacio subterráneo. Pero, si se les pregunta qué clase de misterioso acto es ése, responden: hoy, a esta hora ha parido Core, es decir, la virgen, al Aion».

165 Expresamente no cuenta Epifanio esto de una secta cristiana, sino de los servidores de los ídolos, y lo hace para ilustrar la idea de que también los paganos, involuntariamente, por así decirlo, dan testimonio de la verdad cristiana.

166 Como *zodión*, la Virgo lleva *espigas*, o un *niño*. Se asocia a esta imagen la «mujer» del *Apocalipsis*[6]. Se trata de la profecía de un

3. Eisler, *The Royal Art of Astrology*, p. 107.

4. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, p. 147. Respecto a la relación de la *gyné* (mujer) con el *zodión* de Virgo, cf. Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*, p. 122.

5. *Panarium*, II, 22. Traducción al alemán según Usener, *Das Weihnachtsfest*, pp. 27 s. Este pasaje no se encuentra en las ediciones antiguas de *Panarium*, ya que se ha rescatado recientemente de un manuscrito veneciano.

6. Boll, *loc. cit.*, pp. 121 ss.

nacimiento mesiánico que señala el final de los tiempos. Puesto que se considera cristiano a su autor, se plantea la pregunta: ¿a quién se refiere la mujer a la que se señala como la madre del Mesías, o de Cristo? Y ¿a quién se refiere el hijo de la mujer, que «regirá a las naciones con cetro de hierro (*poimainein*)?».

167 Puesto que este pasaje se refiere por una parte a la profecía mesiánica de *Isaías* 66, 7, y por otra a la ira de Yahvé (*Salmo* 2, 9), se trataría aquí de una especie de futuro nuevo nacimiento del Mesías. Una idea semejante es imposible sobre una base cristiana. Respecto a la descripción del «cordero» en *Apocalipsis* 5, 6 ss. dice Boll: «... la extraña forma, con siete cuernos y siete ojos, no puede explicarse en lo más mínimo mediante la idea cristiana»[7]. También despliega el «cordero» características sumamente inesperadas: es un *guerrero victorioso* (*Apocalipsis* 17, 14). Ante su *ira* tienen que ocultarse los poderosos de la tierra (*Apocalipsis* 6, 15 ss.). Se le compara con el «León de la tribu de Judá» (*Apocalipsis* 5, 5). Este cordero, con cuyo recuerdo se alude al *Salmo* 2, 9 («Los machacarás con cetro de hierro, los pulverizarás como vasija de barro») da más bien la impresión siniestra de un carnero demoníaco[8], y en modo alguno la de ese otro cordero que se deja llevar al matadero sin oponer resistencia. El cordero del *Apocalipsis* forma sin duda parte de la serie de monstruos cornudos de estas profecías. Nos podemos en consecuencia plantear la pregunta de si el autor del *Apocalipsis* no estaba influido por una idea en alguna medida contradictoria con Cristo, es decir, por una figura psicológica sombría, una *umbra Iesu* que, al final de los tiempos, se uniría con el Cristo triunfante a través de un acto de nuevo nacimiento. Suponerlo así podría explicar la repetición del mito del nacimiento, así como el hecho notable de que apenas se mencione en el *Apocalipsis* una expectativa de futuro tan importante como la del Anticristo. El carnero de los siete cuernos es todo lo que Cristo no parece ser[9]: una verdadera *sombra*, pero no el Anticristo, que es una criatura de Satán. Aunque el carnero monstruoso y belicoso representa la sombra, por cuanto supone un contraste con el cordero sacrificado, no está tan irreconciliablemente en oposición a Cristo como el Anticristo. La duplicación de la figura de Cristo en el *Apocalipsis* no puede tener

7. *Loc. cit.*, p. 44.

8. Sus ojos son los siete espíritus de Dios (*Apocalipsis* 5, 6) o los siete ojos de Dios (*Zacarías* 4, 10). El cordero está con los siete ángeles delante del trono de Dios, como Satán con los hijos de Dios (*Job* 1, 6), con lo que se describe a Dios bajo el aspecto de la visión de Ezequiel, y por tanto se le piensa en términos yahvísticos: una *umbra in lege*.

9. Si queremos prescindir de pasajes como *Mateo* 21, 19 y 22, 7, y *Lucas* 19, 27.

que ver directamente con la división entre cristianismo y anticristianismo, sino que debe seguramente su existencia a un resentimiento judeocristiano, antirromano, que recurre al dios vengativo Yahvé y a su belicoso Mesías. El autor conocía tal vez las especulaciones judías de las que tenemos noticia por una tradición posterior. En el *Bereshit Rabba* del rabino Mose Ha-darshan se cuenta que Elías encontró en Belén a una mujer joven sentada delante de su puerta con un niño recién nacido, manchado de sangre que yacía en el suelo junto a ella. Ella le explicó que su hijo había nacido en mala hora, cuando fue destruido el templo. Elías le exhortó a que lo cuidase. Al volver, al cabo de cinco años, se interesó por el hijo de la mujer, y ésta dijo: no anda, no ve, no habla, no oye, y yace como una piedra. De repente se levantó un viento que venía de las cuatro esquinas del mundo, se llevó al niño y lo arrojó al mar. Elías se quejó entonces de que la salvación de Israel estaba perdida; pero una *batkol* (voz) le dijo: «... no es así... permanecerá 400 años en el gran mar, y 80 años en el humo ascendente de los hijos de Korah, y 80 años bajo las puertas de Roma, y el resto del tiempo recorrerá todas las grandes ciudades, hasta que llegue el final de los días»[10].

168 Esta narración describe a un Mesías que, aunque ha nacido en Belén, ha sido llevado por intervención divina al más allá (mar = inconsciente). Su infancia está hasta tal punto amenazada desde el primer momento, que apenas está en condiciones de vivir. Esta leyenda pone de manifiesto, de manera sintomática, una debilidad y susceptibilidad a la amenaza del elemento mesiánico en el judaísmo, y explica la demora de su aparición. Durante 560 años permanece el Mesías latente, para sólo después iniciar su misión. Este período no es tan distinto de los 530 años de la profecía talmúdica, que hemos mencionado anteriormente (véase § 133) como para no poder establecer una comparación de ambos períodos, si es que puede relacionarse esta leyenda con Cristo. En lo ilimitado de la especulación judía hay más probabilidad de que se den estas mutuas relaciones que de que se omitan. Así, también la amenaza mortal que pende sobre el Mesías, o su muerte violenta, es un motivo que se repite en otras narraciones. La tradición posterior, principalmente cabalística, conoce *dos* Mesías, el Mesías ben Josef (o ben Efraín) y el Mesías ben David. Se les compara con Moisés y Aarón, y también con dos corzos, basándose en el *Cantar de los cantares* 4, 5: «Tus pechos son dos crías mellizas de gacela»[11]. El Mesías ben Jo-

10. Wünsche, *Die Leiden des Messias*, p. 92.

11. *Targum* del *Cantar de los cantares* 4, 5. Wünsche, *loc. cit.*, p. 111. En el *Zohar* se denomina madre al Mesías. Véase al respecto Schoettgen, *Horae Hebraicae et Talmu-*

sef es, según el *Deuteronomio* 33, 17, un «primogénito del toro», y el Mesías ben David cabalga a lomos de un asno[12]. El Mesías ben Josef es el primero; el Mesías ben David, el segundo[13]. El Mesías ben Josef debe morir, para con su sangre «reconciliar al pueblo de Yahvé»[14]. Caerá en la lucha contra Gog y Magog, y será *Armilo* quien le dará muerte. Armilo es el Antimesías, engendrado por Satán con una piedra de mármol[15]. A su vez le dará muerte el Mesías ben David. Éste hace posteriormente descender del cielo la nueva Jerusalén y despierta de nuevo al Mesías ben Josef[16], el cual aparece en la tradición posterior desempeñando un papel peculiar. Ya Tabari, el comentador del Corán, menciona que el Anticristo será un rey de los judíos[17], y en *Mashmia Jeshua* de Abarbanel, el Mesías ben Josef es verdaderamente el Anticristo. No se le caracteriza solamente como el Mesías sufriente frente al triunfante, sino que se le piensa incluso, finalmente, como su antagonista[18].

169 Tal como indican estas tradiciones, la debilidad del elemento mesiánico que hemos mencionado antes consiste en una división del mismo que llega a convertirse en contraposición. Por una parte, esta evolución corresponde a la idea existente en la literatura religiosa persa, antes de la era cristiana, de la enantiodromía de los grandes períodos, es decir, del deterioro del bien, como se dice en *Bahman Yast*, 1, 3: (la cuarta edad del hierro) «es la soberanía maligna de los demonios de desgreñado pelo, de la raza de la Ira»[19]. Por otra parte, la división de la figura del Mesías es expresión de una inquietud interior respecto al carácter de Yahvé, cuya injusticia y falta de fiabilidad ha tenido que ser motivo de escándalo para todos los creyentes pensantes desde *Job*[20]. Job plantea el problema de manera inequívoca, y el cristianismo ha ofrecido al respecto una clara respuesta. La mística judía, en cambio, siguió su propio camino, y su especulación gira en torno a profundidades que el pensamien-

dicae, p. 10. Remito aquí a los «Redentores gemelos» de la *Pistis Sophia* (véase la nota 44 del § 133).

12. *Zohar* (Ed. Solisbac.), fol. 118, col. 3, sobre *Hab.* 2, 3. Wünsche, *loc. cit.*, p. 100.
13. *Zohar*, fol. 25, col. 2. Wünsche, *loc. cit.*, p. 114.
14. Wünsche, *loc. cit.*, p. 115
15. Armilo o Armillus = Ῥωμύλος, el Anticristo. En Metodio: «Romulus, qui et Armaeleus» [Rómulo, que es también Armeleo].
16. Wünsche, *loc. cit.*, p. 120.
17. *Chronik*, cap. 23, p. 67.
18. Bousset, *Der Antichrist*, p. 70.
19. *Sacred Books of the East* V, p. 193: «is the evil sovereignty of the demons with dishevelled hair of the race of Wrath.»
20. Cf. al respecto la contraposición antes mencionada de compasión y justicia dentro del carácter divino.

to cristiano ha hecho los mayores esfuerzos por tapar. No quiero profundizar aquí más en este tema. Mencionaré como ejemplo una narración de Ibn Esra: había en España un gran sabio del que se decía que nunca pudo leer el salmo 89, porque le resultaba muy difícil. Se trata del *Salmo* 89, 34 ss.:

> Pero no retiraré mi amor,
> no fallaré en mi lealtad.
> Mi alianza no violaré,
> no me retractaré de lo dicho;
> por mi santidad juré una vez
> que no había de mentir a David.
> Su estirpe durará siempre,
> su trono como el sol ante mí,
> se mantendrá siempre como la luna,
> testigo fidedigno en el cielo.
> Pero lo has rechazado y despreciado,
> te has enfurecido contra tu ungido;
> has desechado la alianza con tu siervo,
> has profanado por tierra su diadema.
> [...]
> Le has quitado su espléndido cetro,
> su trono por tierra has derribado.

170 Se trata aquí del mismo problema que en *Job*. Como valor más elevado y suprema dominante de la jerarquía anímica está la imagen de Dios en inmediata relación con el sí-mismo, o es idéntica a éste, y todo lo que pasa en aquélla tiene efecto sobre él. Una inseguridad en relación con la primera significa un profundo desasosiego en el último, por lo que suele ignorarse la pregunta debido a su carácter penoso. Pero esto no significa en modo alguno que no se plantee en lo inconsciente. Al contrario: incluso se le da respuesta, por ejemplo mediante opiniones y convicciones como el materialismo, el ateísmo y otros sustitutivos, que se expanden como epidemias. Estas opiniones y convicciones ocupan el lugar en el que en vano se espera la respuesta legítima. Las imágenes sustitutivas reprimen la verdadera problemática y rompen así la continuidad de la tradición histórica, que es la señal característica de toda cultura. Las consecuencias son el desconcierto y la confusión. El cristianismo ha insistido en la bondad de Dios como padre amoroso y, cuando menos, ha intentado privar al mal de sustancialidad. La profecía del – Anticristo, del cristianismo primitivo, y ciertas ideas de la teología tardojudía, habrían podido indicar que a la respuesta cristiana al problema de Job le falta aún sacar una consecuencia, cuyo inquietante realidad tenemos amenazadora ante nuestros ojos en la

división de nuestro mundo: *la anulación de la personalidad humana viene a continuación de la supresión de la imagen de Dios*. El ateísmo materialista constituye con sus quimeras utópicas la religión de esos movimientos racionalistas que dejan en manos de la masa la libertad de la personalidad y, de ese modo, la extinguen. Los representantes del cristianismo se han conformado con la mera conservación de lo transmitido, pero sin proseguir la construcción de su casa para hacerla más amplia. En estas cosas, la interrupción amenaza a la larga con un resultado fatal.

171 Como ya Bousset consideró probable, la doble figura del Cristo apocalíptico se basa en especulaciones judeognósticas, cuyo eco encontramos en las tradiciones mencionadas. La intensiva ocupación de los gnósticos con el problema del mal contrasta de manera llamativa con su perentoria negación por los padres de la Iglesia, y demuestra que esta cuestión fue actual desde comienzos del siglo III. En relación con esto se puede pensar en aquella idea de Valentín[21], según la cual Cristo «nació bajo una cierta sombra» que posteriormente «cortó de sí»[22]. Valentín vivió y actuó en la primera mitad del siglo II, y el *Apocalipsis* fue redactado probablemente hacia el año 90, bajo el imperio de Domiciano. Al igual que otros gnósticos reflexionó acerca del Evangelio, por lo que no me parece imposible que entendiera la «sombra» como la ley yahvínica bajo la que había nacido Cristo. El *Apocalipsis* y otros pasajes del Nuevo Testamento pudieron conducirle fácilmente a una opinión de esta índole, con total independencia de las opiniones más o menos coetáneas sobre el Demiurgo o la primera ogdóada, constituida por luz y sombra[23]. No es seguro que la duda de Orígenes respecto al destino definitivo del diablo sea original[24], pero en todo caso demuestra que la posibilidad de una reunificación del diablo con Dios fue pronto objeto de discusión, y tuvo que ser así si no se quería que la filosofía cristiana desembocara en un dualismo. No hay que olvidar que la doctrina de la *privatio boni* no acaba en modo alguno con la eternidad del infierno y de la condenación. También

21. Era, según parece, un clérigo que aspiró incluso a la silla episcopal romana.
22. *Adversus haereses*, I, 11, 1.
23. La doctrina del valentiniano Secundus (Ireneo, *loc. cit.*, I, 11, 2).
24. «... ita ut summus ille peccator et in Spiritum sanctum blasphemus per totum hoc praesens saeculum a peccato detineatur, et post haec in futuro ab initio ad finem sit nescio quomodo tractandus» [... de modo que aquel sumo pecador y blasfemo contra el Espíritu Santo desista del pecado durante toda la presente era, y que posteriormente, en el futuro, desde el principio al fin, no sé yo cómo será tratado] (*De Oratione*, 27), de donde ha surgido la opinión según la cual «diabolum ipsum aliquando fore salvandum» [incluso el diablo será un día redimido].

es expresión del dualismo la humanidad de Dios, como muestra la polémica de los monofisitas y los diofisitas en la Iglesia antigua. Con independencia del significado religioso de la decisión en favor de una total unión de ambas naturalezas, este dogma, como quisiera observar de paso, tiene un aspecto psicológico digno de mención, pues afirma (si se traduce en lenguaje psicológico), que Cristo, al representar como hombre al yo, y como Dios al sí-mismo, es al mismo tiempo yo y sí-mismo, es decir, parte y todo. Empíricamente no puede la consciencia abarcar nunca la totalidad, pero es probable que en el yo esté presente ésta de manera inconsciente. Esto correspondería a un estado de la más alta *teleiōsis* (perfección o plenitud) posible.

172 He profundizado algo más en los diversos aspectos dualísticos de la cristología porque, a través del simbolismo del pez, Cristo fue recibido en un mundo de ideas aparentemente ajeno a los Evangelios: en un mundo originalmente pagano que estaba atravesado por creencias en los astros y astrología en una medida que hoy apenas podemos imaginar debidamente. Cristo aparece al comienzo del eón de Piscis. No está en modo alguno excluido que hubiera cristianos cultos que conocieran la *coniunctio magna* ♃☌♄ en ♓ del año -7, del mismo modo que, según informa el Evangelio, hubo caldeos que incluso encontraron el lugar del nacimiento de Cristo. Pero Piscis es un signo doble.

173 En la noche santa, cuando hacia media noche (según la cronología antigua), el sol entra en Capricornio, Virgo está encima del horizonte oriental, seguida pronto por la Serpiente, que sostiene el Ofiuco. Esta coincidencia astrológica me parece digna de mención, así como la concepción según la cual los dos peces son madre e hijo. Esta idea tiene incluso un significado muy especial, porque esta relación indica una originaria unidad del pez. De hecho, en la mitología babilónica, así como en la india, sólo existía *un* pez[25]. Después, esta madre dio a luz a un hijo, que también era un pez. A él corresponde la Derketo-Atargatis fenicia que tenía una figura medio de pez y tuvo un hijo llamado Ichthys. No es imposible que «el signo del profeta Jonás» (*Mateo* 12, 39; 16, 4 y *Lucas* 11, 29 s.) se base en una tradición más antigua referente a una «travesía nocturna» y superación de la muerte heroicas, en las que el héroe es tragado por el pez («dragón ballena») y vuelve a nacer[26]. El nombre

25. A saber: el Piscis austrinus, fundido con los Pisces, cuya estrella principal es Fomalhaut.

26. Cf. al respecto Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, y mi obra *Símbolos de transformación* [OC 5, § 308 ss.].

sōtēr Joshua[27] (Jehoshua, Jeshua, en griego *Jēsous*) está relacionado con el pez: Josúa es el hijo de Nun. Nun es nombre de pez[28]. El Joshua ben Nûn de la leyenda de Chadir tiene que ver con un pez que estaba destinado a ser comido, pero que *resucitó* gracias a una gota de agua del manantial de la vida[29].

174 Las madres primigenias mitológicas suelen convertirse en peligrosas para sus hijos. Jeremias menciona una representación de peces en una lámpara cristiana antigua, en la que uno de los peces devora al otro[30]. Algo parecido podría indicar el nombre de la estrella principal de Piscis austrinus, Fom-al-haut (*fom al-hût*), «Boca del Pez»: cómo a los peces, en la historia de los símbolos, se les atribuye toda clase de *concupiscentia* devoradora, a saber: que son *ambitiosi*, *libidinosi*, *voraces*, *avari*, *lascivi*, en resumen, un paradigma de *vanitas* mundana y de *voluptas* terrena[31]. Las malas cualidades las deben en especial a su relación con la Diosa Madre y Diosa del Amor Ishtar, Astarté, Atargatis y Afrodita. Esta última, como planeta Venus, tiene precisamente su exaltación en el *zodión* de los peces. Al igual que en la historia de los símbolos, en la tradición astrológica están lastrados desde antiguo por las características mencionadas[32], aunque por otra parte pretenden tener un significado especial y elevado. Su pretensión se basa seguramente, por lo menos en la astrología, en que quien nace en Piscis espera hacerse pescador u hombre de mar, y como tal pescar peces o someter al mar, un recuerdo de la primitiva identidad totémica de cazadores y animales de presa. Así, Oannes, el civilizador babilonio, es él mismo un pez, y el Ichthys cristiano es el pescador de hombres por excelencia. Para la historia de los símbolos es incluso el anzuelo o el cebo en la caña de pescar de Dios, con la que se captura al Leviatán, concebido como muerte o diablo[33]. En la tradición judía es una especie de alimento eucarís-

27. «Yahvé es salvación».

28. Nun significa «pez».

29. *Corán*, sura 18. Véase [Jung,] «Sobre el renacer» [OC 9/1,5, § 244 ss.]. Así como Vollers, *Chidher*, p. 241.

30. Jeremias, *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*, p. 69. Pero esta lámpara no se ha documentado en ningún sitio.

31. [ambiciosos, libidinosos, voraces, avaros, lascivos; vanidad mundana; placeres terrenales] Picinelo, *Mundus symbolicus*, lib. VI, cap. 1.

32. Bouché-Leclerc, *loc. cit.*, p. 147.

33. Hasta qué punto están cerca el significado positivo y el negativo lo muestra precisamente el motivo del anzuelo, que se atribuye ya a Cipriano (siglo III): «Sicut hamum, esca conseptum, si piscis rapiat, non solum escam cum hamo non removet, sed et ipse de profundo... educitur: ita ut is, qui habebat mortis imperium, rapuit quidem in mortem corpus Iesu, non sentiens in eo hamum divinitatis inclusum, sed ubi devoravit, haesit ipse

tico, reservado para los justos en una vida futura. Éstos se visten después de la muerte con una envoltura de pez[34]. Cristo no es sólo el pescador, sino también el pez, que será ingerido «eucarísticamente». Así, dice san Agustín en sus *Confesiones*: «... aunque <la tierra> come el pez que fue sacado de las profundidades, en aquella mesa que Tú has preparado en presencia de los creyentes; pues por eso fue sacado de las profundidades, para que nutra a la empobrecida (*aridam*, e. d., *terram*)». San Agustín juega aquí con la comida a base de pescado de los discípulos en Emaús[35] (*Lucas* 24, 42 s.). El «pez sanador» lo encontramos ya en la leyenda de Tobías: el arcángel Rafael ayuda a Tobías a capturar el pez que quiere devorarle, y le enseña cómo, con el corazón y el hígado del pez, se prepara un encantamiento contra los malos espíritus, y cómo puede curar la ceguera de su padre con la hiel.

175 Pedro Damián (m. 1072) llama peces a los *monjes*[36], al representar los devotos a los pececillos que se agitan en la red del gran pescador de hombres[37]. En la inscripción de Pectorios (principios del siglo IV) se denomina a los creyentes «ichthyos ouraniou theion genos» (la «estirpe divina del pez celestial»)[38].

176 El pez de Manu es un salvador[39], un *sōtēr*, identificado con Vishnú como un pececillo de colores. Éste ruega a Manu que le

continuo» [Como un pez que, cuando se traga el anzuelo escondido dentro del cebo, no sólo no consigue soltar el cebo del anzuelo, sino que él mismo es sacado de la profundidad, así quedó colgado para siempre aquel que tenía poder sobre la muerte y que arrastró hasta ella el cuerpo de Jesús, pero no notó en él el anzuelo de la Deidad cuando lo tragó] (en Picinelo, *loc. cit.*, p. 432r.). Stephanus Cantuarensis (cuya obra *Lib. Alleg. in Habacuc* no he podido consultar) dice: «In hamo esca voluptatis desiderabilis ostenditur, sed unus tenax latet, qui cum esca comeditur. Sic in concupiscentia carnis ostendit diabolus escam voluptatis, sed latet aculeus peccati» [Con la caña de pescar se presenta el cebo del placer deseable, pero en su interior se esconde un poderoso anzuelo que se traga el cebo. Así el diablo muestra en los deseos de la carne el cebo del placer, pero en él se esconde el anzuelo de los pecados] (en Picinelo, *loc. cit.*).

34. Scheftelowitz, *Das Fischsymbol im Judentum und Christentum*, p. 365.

35. [Jerusalén] *Liber* XIII, cap. XXI.

36. «Claustrum quippe Monaterii vivarium est animarum ibi quippe vivunt pisces» [El enclaustramiento del monasterio es en verdad un estanque de almas que viven en él como peces] (Picinelo, *loc. cit.*).

37. Un himno alejandrino del siglo II dice: «Pescador que con dulce vida / atrae a los pececillos, al bueno destinados. / Para salvarlos en tierra / de las furiosas olas del mal» (Dölger, IXΘΥΣ I, p. 4). Tertuliano (*De baptismo*, cap. I) dice: «Nos pisciculi secundum IXΘΥN nostrum Iesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus» [Nacemos cual pececillos en el agua conforme a nuestro Pez Jesucristo, y no seremos salvados más que si en el agua permanecemos]. A los discípulos del rabí Gamaliel el Viejo (comienzos del siglo I) se los denominó como distintas especies de peces. (*Ābōt* de Rabbi Nātān, c. 40, cit. en Scheftelowitz, *loc. cit.*, p. 5).

38. Pohl, *Das Ichthys-Monument von Autun*, y Dölger, *loc. cit.*, I, pp. 12 ss.

39. «I have saved thee» [Te he salvado] (*Satapatha-Brâhmana*, p. 217).

acoja, pues teme ser tragado por los monstruos marinos[40]. Luego, como es sabido, crece enormemente y salva a Manu de la gran inundación[41]. El día duodécimo del primer mes del año indio se coloca un pez de colores en una escudilla con agua y se pronuncian las siguientes palabras: «¡Igual, oh Dios, que, en forma de pez, salvaste a los vedas que se hallaban en el tártaro, sálvame también a mí, oh Keśava![42] ». De Gubernatis y otros investigadores que le siguen opinan que el pez cristiano proviene de India[43]. No hay que descartar las influencias indias, ya que existieron relaciones precristianas con aquel país, y en los primeros tiempos del cristianismo se hizo notar una cierta influencia espiritual de Oriente, como podemos deducir de lo que cuentan Hipólito y Epifanio. No obstante no hay ninguna razón seria para derivar de la mitología india el símbolo del pez, ya que el simbolismo occidental correspondiente está tan desarrollado y es tan arcaico que se puede tranquilamente considerar autóctono.

177 En la medida en que Piscis representa a la madre y el hijo, tenemos ya también la tragedia de la muerte temprana del hijo y la resurrección. Como constelación duodécima significa el final del año astrológico y, simultáneamente, un nuevo comienzo. Esta condición coincide con el manifiesto carácter definitivo del cristianismo y su expectativa del inminente fin del mundo y de la llegada del Reino de Dios[44]. Las características astrológicas del pez contienen así pues esenciales elementos del mito cristiano, a saber: en primer lugar, la cruz; en segundo lugar, la contraposición moral y la separación de la misma en Cristo y Anticristo; en tercer lugar, el hijo de la virgen; en cuarto lugar, la tragedia clásica de la madre y el hijo; en quinto lugar, los peligros del nacimiento, y en sexto lugar, el salvador y redentor. No es erróneo, por tanto, relacionar la denominación de Cristo como pez con el comienzo entonces del nuevo

40. De Gubernatis, *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*, p. 596.

41. *Satapatha-Brâhmana*, pp. 216 ss.

42. Dölger, *loc. cit.*, p. 23. *Keśava* significa «tener una cabellera abundante o fina». Es uno de los nombres de Vishnú.

43. Dölger, *loc. cit.*, pp. 21 ss.

44. Orígenes, *De Oratione*, cap. 27: «Ut anni consummatio mensis ultimus est post quem instat initium alterius mensis; sic fortasse cum plurima saecula veluti annum saeculorum impleverint, consummatio est praesens saeculum, post quod futura quaedam instabunt saecula, quorum principium sit futurum saeculum; et in futuris illis ostendat Deus divitias gratiae suae in bonitate» [Lo mismo que el último mes es el final del año, tras el cual se inicia un nuevo año, así puede ser también que varias eras completen, por así decir, al año de las eras; así la era presente es la consumación, tras la cual vendrán futuras eras, cuyo comienzo es la próxima era, y en esos tiempos futuros, Dios «mostrará la sobreabundante riqueza de su gracia, por su bondad para con nosotros» (*Efesios* 2, 7)].

eón de Piscis. Si esta relación existía ya en la Antigüedad, debió de ser un supuesto tácito o mantenido en secreto deliberadamente, pues, que yo sepa, no hay en la literatura antigua ninguna indicación de que el simbolismo cristiano del pez se derivase de la imagen zodiacal. Tampoco los datos astrológicos hasta el siglo II son tales que, por ejemplo, pueda establecerse una relación *causal* entre la oposición Cristo-Anticristo y la contraposición de los peces, pues, por entonces, como muestra el material aportado, no se destacaba en modo alguno como esencial. Además, *ichthys* es siempre *un solo* pez, como acertadamente hace notar Dölger, a lo que hay que añadir que, en la interpretación astrológica, Cristo es uno de los peces, mientras que al Anticristo le corresponde el papel del otro. No hay de hecho puntos de referencia que permitan suponer que el *zodión* de Piscis pudiera ser el prototipo del *ichthys*.

178 En el simbolismo pagano del pez predomina significativamente la posición contraria[45]. La mayor importancia la tiene seguramente el material judío que expone Scheftelowitz. El «vaso de la bendición»[46] judío tenía a veces adornos con imágenes de peces, ya que se consideraba al pez un alimento de los bienaventurados en el más allá. Se enterraba con los muertos como obsequio funerario[47]. Los peces como símbolo sepulcral están muy extendidos. El pez cristiano lo encontramos principalmente en este contexto. A los israelitas devotos, que viven sumergidos «en el agua de la doctrina» se los compara con peces. Esta analogía se establecía normalmente en torno al año 100 d. C.[48]. También tiene el pez un significado *mesiánico*. Según el *Apocalipsis* sirio de *Baruch*, con la llegada del Mesías sale también del mar el Leviatán[49]. Probablemente es también el «pez muy grande» de la inscripción de Abercios, y corresponde al «pez del manantial», que en un diálogo religioso en la corte sasánida (tal vez en el siglo IV), se refería a la Hera babilónica,

45. Es de observar, en especial, el culto de la paloma y el pez en el territorio sirio adyacente. El pez tenía también allí el carácter de alimento «eucarístico». (Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, pp. 138 y 284.) El dios principal de los filisteos se denominaba Dāgon, derivado de *dāg* = pez.

46. Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, *calix benedictionis*. Biblia de Zúrich: *1 Corintios* 10, 16 [«cáliz de acción de gracias»].

47. Scheftelowitz, *loc. cit.*, p. 375.

48. *Loc. cit.*, p. 3.

49. Al mismo tiempo se manifiesta también Behemot, y ambos «se convierten luego en alimento para todos los que quedan» (*Syrische Baruchapokalypse*, 29, 4, en Kautzsch, *Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, II, p. 423). Con la idea del Leviatán que surge del mar se relaciona asimismo la visión *4 Esra* 13, 25 del hombre que sale del corazón del mar. (Wischnitzer-Bernstein, *Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst*, pp. 122 s. y 134 s.).

pero en el ámbito cristiano a María, a la que tanto por parte de los gnósticos (en los *Hechos de Tomás*), como de los ortodoxos, se evoca como fuente, *pēgē*. Así, se dice en el himno de Sinesio (hacia 350): Παγὰ παγῶν, ἀρχῶν ἀρχά, ῥιζῶν ῥίζα μονὰς εἶ μονάδων[50]. (Fuente de las fuentes, de los comienzos comienzo, de las raíces raíz, la mónada de las mónadas, eres tú.) De la fuente de Hera se dice sin embargo que «contiene el pez único» (*monon ichthyn*) que fue capturado por la «caña de pescar de la Deidad», y que «con su propia carne alimenta al mundo entero»[51]. En un vaso beocio se representa a la «Madre de los Animales» con un pez entre las piernas o en el cuerpo (¿?)[52], con lo que se supone que se caracteriza al pez como hijo. Aunque en el diálogo se traslada a Hera el mito de María, el símbolo del pez no corresponde al cristiano, ya que, según este último, es el crucifijo el anzuelo o el cebo con el que Dios captura al Leviatán[53]. Éste es para el cristianismo la Muerte o el Diablo (la «antigua serpiente»), y en modo alguno el Mesías. El *pharmakon athanasias* (el remedio con el que se obtiene la inmortalidad) es en la tradición judía la carne del Leviatán, del «pez mesiánico», como lo llama Scheftelowitz. En el *Talmud Sanhedrin* (98 a) se dice que el Mesías sólo aparecerá «cuando el enfermo pida con nostalgia ver al pez, al que no encuentra en ninguna parte»[54]. Pero, como ya hemos observado, según el *Apocalipsis de Baruch*, también el Behemot es, junto con el Leviatán[55], alimento eucarístico. Esto suele pasarse por alto. Tal como he expuesto en otro lugar[56], los dos animales primigenios de Yahvé parecen representar una pareja de opuestos, ya que uno es un animal manifiestamente terrestre, y el otro, un animal marino. En la tradición judaica, como ya hemos visto, se relaciona al último claramente con el Mesías.

50. Wirth, *Aus orientalischen Chroniken*, p. 199.

51. *Loc. cit.*, pp. 161, 19 s.

52. Eisler, *Orpheus – the Fisher*, pl. LXIV.

53. Véase la fig. 28 en *Psicología y alquimia* [OC 12].

54. Scheftelowitz, *loc. cit.*, p. 9. Cf. con esto el Ἔσθιε πινάων de la inscripción de Pectorios.

55. Para la interpretación del Leviatán es importante un pasaje de Moisés Maimónides, *More Nebuchim*, III, cap. XXIII. Kirchmaier lo introduce con estas palabras: «Eadem fabulatus R. Mos. Maiemon.... per Leviathan complexum generalem omnium corporalium proprietatum quae dispersae sunt in quolibet animali» [R. Mos. Maiemon asegura que el Leviatán ofrece una idea general de las características corporales de todos los animales, que se distribuyen entre las distintas especies (*Disputationes zoologicae*, p. 73)]. Aunque este autor ilustrado tacha esta idea de *nugamentum* [simpleza], a mi me parece que, en cierto modo, indica la idea de un arquetipo (*complexus generalis*) para el espíritu de la gravedad.

56. *Tipos psicológicos* [OC 6, § 521 ss.].

179 Desde antiguo, no sólo en el judaísmo, sino en todo Oriente próximo, se identifica el nacimiento de un ser humano extraordinario con la aparición de una estrella. Así, Balaán (*Números* 24, 17): «Lo veo, aunque no para ahora, lo diviso aunque no de cerca; de Jacob avanza una estrella...».

180 Siempre se relaciona la esperanza mesiánica con la aparición de una estrella. Según el *Zohar*, el pez que había devorado a Jonás, habría muerto y resucitado a los tres días y habría vomitado a Jonás de nuevo. «Por medio del pez encontraremos un medio de salvación para todo el mundo»[57]. Aunque este texto es medieval, procede de fuente indudable. El «pez grandísimo[58] y puro del manantial» que se menciona en la inscripción de Abercios, no es otro, en opinión de Scheftelowitz[59], que el Leviatán, que no es sólo el pez más grande, sino al que se considera también «puro». El mencionado autor basa su opinión en las correspondientes fuentes de la literatura talmúdica. De este contexto forma parte también, seguramente, el *heis monos ichtys* (el pez único) de las «discusiones habidas en Persia»[60].

57. Scheftelowitz, *loc. cit.*, p. 10. Cf. *Mateo* 12, 39 y 16, 4, donde Cristo alude al milagro de Jonás como un signo para los tiempos mesiánicos y como prefiguración del destino de Cristo.

58. «Pammegethes».

59. *Loc. cit.*, pp. 7 s.

60. «Ta en Persidi prachthenta», Cf. Wirth, *loc. cit.* [«Religionsgespräch am Hof der Sassaniden», pp. 143 ss.]

IX

LA AMBIVALENCIA DEL SÍMBOLO DEL PEZ

181 El tiempo que precede a la venida del Mesías se divide, según el *Apocalipsis sirio de Baruch*, en doce partes. El Mesías aparecerá en el período duodécimo. La cifra doce, como división del tiempo, indica los doce *zodia*. El duodécimo *zodión* corresponde a los peces (Piscis). Luego, como ya hemos dicho, sale el Leviatán del mar. «Los dos monstruos marinos que hice en el quinto día de la Creación, y que conservé hasta ese momento <e. d., hasta el fin del mundo>, servirán entonces de alimento para todos cuantos queden»[1]. Puesto que sin duda Behemot no es un animal marino, sino que, como dice un *midrash*, «pace en mil montes»[2], los dos «monstruos marinos» tienen que referirse a una dualidad del Leviatán. Efectivamente, está separado por el sexo, es decir, hay un macho y una hembra[3]. También *Isaías* 27, 1 alude a una duplicidad del Leviatán: «Aquel día castigará Yahvé con su espada dura, grande, fuerte, a Leviatán, serpiente huidiza, a Leviatán, serpiente tortuosa, y matará al dragón <Vulgata: *cetum*> que hay en el mar». Esta dualidad dio probablemente motivo a la alquimia medieval para imaginar a dos serpientes que luchaban entre sí, una alada y la

1. 29, 1 ss., en Kautzsch, *Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, pp. 422 s.

2. *Midrash Tanchuma Levítico* 11, 1, y *Deuteronomio* 29, 9, citado en Scheftelowitz, *Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum*, pp. 39 s.

3. Bābā Batrā 74 b, en Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud* VIII, p. 207. Al Leviatán *hembra*, Dios ya lo ha matado, salado y conservado para el final de los tiempos. Y otro tanto ha ocurrido con el Behemot hembra. Pero a los machos los castró. De lo contrario se habrían multiplicado y arruinado el mundo.

otra sin alas[4]. En el *Libro de Job*, donde el Leviatán sólo es uno, la contraposición indicada se da con Behemot, que se opone a él. En un poema del rabino Meir ben Jizchak se describe la batalla, al final de los tiempos, entre Leviatán y Behemot, en la que ambos se hieren mortalmente. A continuación, Dios los descuartiza y prepara con ellos una comida para los justos[5]. Esta idea tiene que ver seguramente con la costumbre de la comida pascual, que se celebra en el mes de *Adar* (el Pez). Pese a la manifiesta duplicación del Leviatán en los textos posteriores, es muy probable que originalmente sólo hubiese *un* Leviatán, del que se da noticia en época muy temprana, a saber en los textos ugaríticos de Ras Shamra (en torno a 2000 a. C.). Virolleaud ofrece la siguiente traducción:

> Cuando golpees a Ltn, la serpiente brh,
> acabarás con la serpiente 'qltn,
> la poderosa de siete cabezas.

182 Y observa al respecto: «Resulta en efecto notable que los dos adjetivos brh y 'qltn sean los mismos con los que, en Isaías 27, 1, se califica a una serpiente de una especie especialmente peligrosa, a la que denominamos Leviatán, en hebreo Liviatan[6]». Existen también descripciones de esta época que reflejan una lucha entre Baal y la serpiente Ltn[7], lo que es notable por cuanto que aquí la oposición se da todavía entre el dios y el monstruo, y no entre dos monstruos, como posteriormente.

183 Por ejemplo, del Leviatán se ve cómo el gran «pez» se divide poco a poco en dos seres opuestos, después de que inicialmente hubiera representado la contraposición al dios máximo y en cierta medida su sombra, es decir, su lado nefasto[8].

4. Representan la típica pareja de opuestos. Cf. la lucha de los dragones en el *I Ching*, en el signo Kun (2.° hexagrama) en la 6.ª línea.

5. *Midrash Tanchuma*, *loc. cit.*, dice algo parecido.

6. «Quand tu frapperas Ltn, le serpent brh, / Tu achèveras le serpent 'qltn, /Le puissant aux sept têtes.» – «Il est remarquable en effet, que les deux adjectifs brh et 'qltn sont ceux-là mêmes qui qualifient, dans Isaie 27, 1, un serpent d'une espèce particulièrement dangereuse, que nous appelons Léviathan, en hébreu Liviatan». *Note complémentaire sur le poème de Mot et Aleïn*, p. 357.

7. Virolleaud, *La Légende de Baal, dieu des Phéniciens*, p. IX.

8. Quizá se encuentra un eco de esta evolución psicológica en la opinión de Moisés Maimónides, quien escribe: «Pero, donde Dios se manifiesta más a fondo es en la descripción de Leviatán, pues éste une en sí las fuerzas (o facultades) corporales que en los demás animales aparecen por separado, mientras que él anda, nada y vuela al mismo tiempo» (*More Nebuchim*, p. III, c. 23). Posteriormente, el Leviatán es una especie de superanimal, lo mismo que Yahvé es una especie de superhombre.

184 Con la división del monstruo en un nuevo par de opuestos, la contraposición con Dios pasa a un segundo plano, y el monstruo está ahora en conflicto consigo mismo o con una bestia equivalente (como, por ejemplo, Leviatán y Behemot). Mediante este proceso se descarga a la Deidad del conflicto interno, y lo conflictivo aparece, a partir de entonces, en forma de una pareja de monstruos que son hermanos hostiles entre sí. En la ulterior evolución judía, el Leviatán, que en *Isaías* 27 todavía es combatido por Yahvé, tiene la tendencia, según el testimonio aportado por Scheftelowitz, a convertirse en «puro» y en alimento «eucarístico», y, si se quiere derivar de aquí el símbolo del *ichthys*, tendríamos que, en realidad, Cristo habría pasado como pez a ocupar el lugar del Leviatán, mientras que los animales monstruosos de la tradición pasarían a ser meros atributos del Diablo y la Muerte.

185 Esta división corresponde a la duplicación de la sombra, que no es rara en los sueños, en los que las mitades se caracterizan por ser diferentes o contrarias. Este caso se produce cuando la personalidad consciente (del yo) no abarca todos los contenidos o componentes. Una parte de la personalidad queda entonces escindida, se mezcla con la sombra, normalmente inconsciente, y forma conjuntamente con ésta una doble personalidad (a menudo antagonista). Si aplicamos esta experiencia de la psicología práctica al caso mitológico que hemos expuesto, el resultado es que el antagonista monstruoso del dios se duplica, porque la imagen divina resulta incompleta mientras no contenga todo lo que lógicamente debería contener. Mientras que el Leviatán representa un ser pisciforme, es decir, primitivo y de sangre fría, que habita en las profundidades del océano, el Behemot es un cuadrúpedo (¿semejante a un toro?) que vive en los montes (al menos en la interpretación tardía). Su comportamiento con el Leviatán es el de un ser superior, más elevado, hacia uno inferior, de más baja condición, tal como se comporta en la alquimia el dragón alado respecto al dragón sin alas. Todos los *volucres* (aves) son *volatilia*, es decir, vapores y gases, esto es: *pneuma*. Del mismo modo que para san Agustín Cristo es el pez «levatus de profundo»[9], en *4 Esra* 13, 2 ss., el «hombre» viene como un viento del mar[10]. Le preceden el águila y el león, esto es: símbolos teriomorfos caracterizados de manera negativa, del mismo modo que en Job también el Behemot suscita principalmente horror. El pez que es «sacado de las profundidades» mantiene una relación secreta con el Leviatán: es el cebo con el que se atrae y se captura

9. *Confessionum liber* XIII, cap. XXI.
10. Kautzsch, *loc. cit.*, II, p. 395.

a éste. Este pez procede probablemente de una duplicación del gran pez y representa su aspecto pneumático. Que el Leviatán posee un aspecto de esta índole se deduce del hecho de que, al igual que el *ichthys*, es alimento eucarístico. Que esta duplicación es una toma de consciencia se clarifica a partir de *Job* 26, 12. Allí se dice que Yahvé aplastó a Rahab con «inteligencia» (*tebūnā*). Rahab, el monstruo marino, es la analogía de Tiamat, a la que Marduk llena con el *imhullu*, el viento del norte, que la parte[11]. *Tebūnā* viene de *bīn* = separar, dividir, cortar, es decir, discriminar, función característica por excelencia de la toma de consciencia[12]. En este sentido, Leviatán y sobre todo Behemot son dos gradaciones de un desarrollo hacia la consciencia, es decir, a una asimilación a los seres humanos. El pez se transforma, a través de los cuadrúpedos de sangre caliente, en el hombre corporal y, dado que la figura del Mesías se convierte en la versión cristiana en la segunda persona de la Deidad, con la segunda figura, separada del pez, se alude a la *incarnatio Dei*[13]. El ser humano era, así pues, el trozo que anteriormente faltaba de la imagen de Dios.

186 El papel que el pez desempeña en la tradición judía tiene seguramente alguna relación con el culto íctico de la Atargatis siriofenicia. En sus templos había estanques con peces sagrados que nadie debía tocar[14]. También se celebraban en los templos comidas rituales. «Este culto y estas costumbres, existentes en Siria, generaron probablemente, en tiempos cristianos, el simbolismo íctico», dice Cumont[15]. En Licia se veneraba al pez Orphos, o Di-orphos, hijo de Mitra y de la «piedra santa», que significa Cibeles[16]. Supone un caso especial de las deidades ícticas semitas, como el Oannes, el Nûn babilónico, el Dāgon o Adonis, al que los griegos llamaron *Ichthys*. Sacrificios de peces se ofrecían en Cartago a Tanit y en Babilonia a Ea y Nina. En Egipto se encuentran asimismo rastros de un culto íctico. Así, a los sacerdotes egipcios les estaba prohibido comer peces, ya que se los consideraba impuros, al igual que el mar tifónico. «Todos se abstienen de ingerir peces del mar», dice Plutarco[17]. Según el testimonio de Clemente de Alejan-

11. Con el motivo de la división o la separación están estrechamente relacionadas la penetración y perforación (*penetratio* y *perforatio*) de la alquimia. Cf. también *Job* 26, 13: «su mano traspasó a la Serpiente huidiza».

12. Esta demostración tengo que agradecérsela a la doctora R. Schärf.

13. *4 Esra* es un texto judío redactado a finales del siglo I d. C.

14. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, p. 283

15. *Loc. cit.*, pp. 138 y 284.

16. Eisler, *Orpheus – the Fisher*, p. 20.

17. *De Iside et Osiride*, cap. VII [pp. 9 y 10].

dría, los habitantes de Syene, Elefantina y Oxirrinco veneraban a un pez. Según Plutarco era costumbre comer un pez frito delante de la puerta de la casa el noveno día del primer mes. Dölger se inclina a pensar que quizás esta costumbre preparase el camino al pez eucarístico cristiano[18].

187 El comportamiento ambivalente respecto al pez refleja la doble naturaleza de éste. Siendo por una parte impuro y un signo del odio, es por otra parte objeto de culto religioso. Parece incluso haber sido considerado símbolo del alma, como podría deducirse de una representación sobre un sarcófago de la época helenística tardía: la momia yace en un féretro con forma de león. Debajo del féretro se encontraban cuatro canopes, cuyas tapas correspondían a las tres cabezas teriomorfas y a la cabeza humana de los cuatro hijos de Horus. Sobre la momia, en vez del ave que representa el alma, había suspendido un pez[19]. Del dibujo se deduce que se trata del oxirrinco[20], uno de los tres peces más detestados, de los que se decía que habían devorado el falo de Osiris despedazado por Tifón[21]. Pertenecen a Tifón, que es «lo apasionado del alma, lo titánico, irracional y lo imprudente»[22]. Todavía para la Edad Media tardía, los peces, por su glotonería, eran una alegoría de los condenados[23]. Tanto más notable resulta la excepción del pez como símbolo egipcio del alma. Pero también muestra la misma ambivalencia la figura de Tifón-Seth. En los tiempos posteriores es el dios de la muerte, de la destrucción y del desierto, el pérfido enemigo de su hermano Osiris. Pero en épocas más tempranas aparece estrechamente aliado a Horus, como amigo de los muertos, a los que presta ayuda. En un texto encontrado en las pirámides, junto a Heru-ur (el «Horus antiguo»), ayuda a Osiris a escalar el cielo. El suelo del firmamento consiste en una placa de hierro, colocada tan cerca de los picos de las montañas, que se puede alcanzar desde ellos con ayuda de una escala. Sus cuatro esquinas se apoyan sobre cuatro columnas que corresponden a los puntos cardinales. En el texto de las pirámides se alaba la escala de los dioses gemelos (texto de *Pepi I*), y en el texto de *Unas* se dice: «Unas sube por la Escala que su padre Ra ha hecho para él, y Horus

18. ΙΧΘΥΣ I, p. 126. El resucitado come un «pez frito» (*Lucas* 24, 42).

19. Spiegelberg, *Der Fisch als Symbol der Seele*, p. 574.

20. Este pez se consideraba sagrado en todo Egipto. Budge, *The Gods of the Egyptians* II, p. 382.

21. Plutarco, *loc. cit.*, cap. XVIII [p. 30].

22. τυφὼν δὲ τῆς ψυχῆς τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἔμπληκτον (Plutarco, *loc. cit.*, cap. XLIX [p. 88]).

23. Picinelo, *Mundus symbolicus*, lib. VI, cap. 1.

y Seth toman la mano de Unas y le conducen al Tuat»[24]. Otros textos muestran que entre Heru-ur y Seth existe un antagonismo, por cuanto el primero es un dios del día, mientras que el segundo es un dios de la noche. La forma jeroglífica del nombre de Seth tiene como determinativo el signo correspondiente a piedra o el animal-Seth (no identificado) de largas orejas. Hay representaciones en las que la cabeza de Heru-ur y la de Seth se muestran sobre el mismo cuerpo, lo que permite reconocer la identidad de los opuestos que ambos representan. Respecto a ellos dice Wallis Budge: «Los atributos de Heru-ur cambian algo en tiempos de las primeras dinastías, pero siempre fueron opuestos a los de Seth, con independencia de que consideremos a los dos dioses como personificaciones de fuerzas de la naturaleza, esto es: como Luz y Oscuridad, Día y Noche, Cosmos y Caos, Vida y Muerte, o Bien y Mal»[25].

188 La pareja de dioses representa la oposición (latente) contenida en Osiris, el dios superior, como ocurre con Behemot y Leviatán en relación con Yahvé, etc. Lo importante es que las contraposiciones tienen que encontrarse en una actuación conjunta cuando se trata de ayudar al *Uno* a alcanzar la cuaternidad. Ésta se encuentra representada, y personificada, en los cuatro hijos de Horus: Mestha, Hapi, Tuamutef y Qubhsennuf, de los que se dice que están «detrás de los muslos del Cielo del norte», es decir, de Seth, que tiene su sitio en la constelación de la Osa Mayor. Los cuatro hijos de Horus son por una parte enemigos de Seth; por otra mantienen con él una estrecha alianza. Constituyen una analogía con los pilares del cielo que soportan su suelo, la placa cuadrangular de hierro. Dado que no es raro que tres de los hijos de Horus tengan cabeza de animal, mientras que el cuarto presenta una cabeza humana, se puede establecer una referencia a la situación semejante que se da en las visiones de Ezequiel, de las que, como es sabido, proceden los símbolos de los evangelistas (tres animales y un ángel). En *Ezequiel* 1, 22, se dice además: «Sobre las cabezas del ser <del querubín> había una suerte de bóveda, como de cristal resplandeciente, extendida por encima de ellas», y en 1, 25 s.: «Y se produjo un ruido. Por encima de la bóveda que estaba sobre sus cabezas había como una piedra de

24. «Unas cometh forth upon the Ladder which his father Ra hath made for him, and Horus and Set take the hand of Unas, and they lead him into the Tuat.» Budge, *loc. cit.* II, p. 242. Cf. la transfiguración de Cristo en presencia de Moisés y de Elías (*Mateo* 17, 3) y los «Redentores gemelos» de la *Pistis Sophia* (véase arriba).

25. «The atributes of Heru-ur changed somewhat in early dynastic times, but they were always the opposite of those of Set, whether we regard the two gods as personifications of two powers of nature, e.i., Light and Darkness, Day and Night, or as Kosmos and Chaos, or as Life and Death, or as Good and Evil.» Budge, *loc. cit.*, p. 243.

zafiro en forma de trono, y sobre esta forma de trono, por encima, en lo más alto, una figura de apariencia humana».

189 Dadas las estrechas relaciones existentes entre Israel y Egipto no es improbable la coincidencia de símbolos[26]. Lo que es curioso es que la tradición árabe vea la región en torno al Polo Norte con *figura de pez*. Así, dice Kazwini: «El Polo Norte está visible. En torno a él están las Benât na'sh[27] y las estrellas oscuras, que conjuntamente representan la imagen de un pez, en cuyo centro se halla el Polo Norte»[28]. Lo que quiere decir también que el Polo Norte, que en el antiguo Egipto era la región de Tifón, y al mismo tiempo el lugar en que residían los cuatro hijos de Horus, se encuentra, por así decirlo, dentro del cuerpo de un pez. Según la tradición babilónica, Anu reside en el Cielo del Norte, y asimismo Marduk, como dios supremo, es el creador del mundo y el señor del ciclo mundial, por consiguiente, el Polo Norte, como se dice de él en el *Enuma elish*: «El que determina el curso de las estrellas del cielo, cual ovejas ha de apacentar a todos los dioses»[29].

190 En el punto norte de la eclíptica se encuentra el reino del fuego (purgatorio y paso al cielo de Anu). Por eso forma la esquina norte del templo, en la torre de Nippur, la llamada *kibla* (es decir, orientación). Asimismo, sabeístas y mandeístas se vuelven al norte cuando rezan[30]. En este contexto hay que mencionar también al Mitra de la *liturgia mítrica*. En la visión final aparece el dios, sosteniendo la «espaldilla dorada de una vaca» «que es ahí la estrella de la Osa Mayor que mueve el cielo e invierte su giro». En este dios, que al parecer procede del norte, acumula el texto atributos de fuego[31].

191 Las ideas babilónicas del significado del punto boreal hacen aparecer en cierta medida comprensible por qué la visión de Dios de Ezequiel procede del norte, aunque esta región es el origen de todo mal. La *coincidentia oppositorum* constituye la norma en una visión primitiva de Dios, ya que la Deidad se acepta sin más, sin reflexión. Pero en la etapa de una consciencia que reflexiona, la coincidencia de los contrarios se convierte en un problema de primer orden que se soslaya siempre que es posible. Por eso, la posición del diablo en la dogmática cristiana resulta una cuestión sumamente insatisfacto-

26. También tiene seguramente relación con esto *Daniel* 3: los tres hombres metidos en el horno encendido a los que se une un cuarto ser, un «ser celestial» [3, 25].

27. Literalmente las «hijas del féretro», e.d., probablemente las plañideras que preceden al féretro (Ideler, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*, p. 11).

28. Ideler, *loc. cit.*, p. 15.

29. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, p. 21.

30. *Loc. cit.*, pp. 29 s.

31. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 15.

ria. Cuando en las ideas colectivas superiores, las dominantes de nuestra orientación consciente, existen lagunas semejantes, se puede contar con toda seguridad con que hay en lo inconsciente procesos complementarios o, mejor, compensatorios. En las especulaciones alquímicas nos encontramos con ideas compensatorias de este tipo. Difícilmente puede aceptarse que sean completamente inconscientes para los adeptos. Antes bien se trata de una restauración, más o menos consciente, de la imagen de Dios primitiva. De ahí que se llegue a paradojas tan escandalizadoras como la idea del Dios del Amor[32] que se abrasa en el fuego infernal, y que no pretende ser otra cosa que la idea cristiana de Dios en una relación, nueva pero necesaria, con todo lo que significa infierno. Pero es sobre todo Jacob Böhme, influido en igual medida por la alquimia y por la Cábala, el que traza una imagen divina paradójica, en la que el aspecto bueno y el malo de un mismo ser divino se unen de manera tal que podría compararse con la visión que tiene a este respecto Clemente Romano.

192 La historia antigua nos muestra una imagen escindida de la región septentrional: sede por una parte de los dioses máximos, y por otra del adversario. Por una parte se dirigen los rezos hacia el norte; por otra sopla desde allí un pneuma maligno, el aquilón, «por cuyo nombre se entiende al espíritu maligno»[33], y finalmente está por una parte la cercanía del mundo y por otra el infierno. Bernardo de Claraval le grita a Lucifer: «Et tu praepostero ordine tendis ad aquilonem? Quanto magis ad alta festinas tanto celerius ad occasum declinas»[34]. (¿Y tú te esfuerzas en orden invertido por ir hacia el norte? Cuanto más te apresuras a ir hacia lo alto, tanto más rápidamente te inclinas al ocaso.) Este pasaje se da por supuesto cuando Nostradamus habla del «roy Aquilonaire»[35]. Al mismo tiempo se ve todavía en las palabras de Bernardo la idea de las alturas del poder, que Lucifer ambiciona, unida al viento del norte[36].

32. *Psicología y alquimia* [OC 12, § 646].
33. Garnerio, *Gregorianum*, col. 49: «cuius nomine malignus spiritus intelligitur».
34. *Tractatus de gradibus superbiae*, col. 961.
35. Véase el capítulo VII del presente volumen.
36. Una mala característica del viento del norte —«ventus aquilo constringet in frigore» [el viento del norte aturde por el frío] = «torpor maligni spiritus» [anestesia provocada por el espíritu maligno]: endurece el corazón de los malos— ayuda a la alquimia a establecer una hipótesis sobre el origen de los corales: «Corallus est quoddam vegetabile, nascens in mari, radices et ramos habens, et generatur humidus. Vento autem Septentrionali flante, indurescit, et fit corpus rubeum, quod cum videt, qui per mare navigat, secat ipsum sub aquis: cum vero exit, vertitur in lapidem, cuius color est rubeus». [El coral es una especie vegetal que crece en el mar, tiene raíces y ramas, y al brotar es húmedo. Pero, cuando sopla el viento del norte se endurece y se convierte en un cuerpo rojo, que el navegante ve y corta bajo el agua; cuando se saca se convierte en una piedra, cuyo color es rojo] (*Allegoriae super librum Turbae*, en *Art. aurif.* I, p. 143).

X

EL PEZ EN LA ALQUIMIA

1. LA MEDUSA

193 El médico y astrólogo Michel Nostradamus sin duda conoció también la alquimia, ya que este arte era cultivado principalmente por médicos. No obstante, es cuestionable que supiera que tiene el símbolo del pez para la sustancia arcana y para el *lapis*. Pero es muy posible que estuviera familiarizado con las obras clásicas de la alquimia. Entre ellas, una de las mayores autoridades corresponde a la *Turba Philosophorum*, que se tradujo muy pronto (siglos XI-XII) del árabe al latín. Al mismo tiempo, o poco después, debieron de traducirse los apéndices, a saber: las *Allegoriae super librum Turbae*, las *Allegoriae Sapientum et Distinctiones XXIX supra librum Turbae*[1], así como las *Aenigmata Philosophorum* e *In Turbam Philosophorum exercitationes*. La *Turba* forma parte de la esfera de ideas de la *Tabula Smaragdina*, y por tanto de las creaciones intelectuales tardohelenísticas que quizá nos fueron transmitidas en árabe, principalmente a través de la escuela neoplatónica de Harrán (Tabit ibn Qurra y otros), que floreció hasta comienzos del siglo XI[2]. El pensamiento que contienen es «alejandrino», y las recetas que mencionan, especialmente en la *Allegoriae super librum Turbae* están estrechamente relacionadas con el espíritu y la letra de los *Papyri Graecae magicae*[3].

1. Este tratado no se imprimió, como los otros, junto con la *Turba*. Pero parece pertenecer al mismo género. La *distinctio* 28 contiene, entre otras cosas, los *Dicta Belini* (Belino = Apolonio de Tiana).
2. Cf. sobre todo Ruska, *Turba philosophorum*.
3. Ed. por Preisendanz.

194 Ahora bien, precisamente estas alegorías[4] son la fuente más temprana del simbolismo del pez, razón por la cual podemos situar seguramente al pez alquímico muy pronto, es decir, antes del siglo XI[5]. Apenas hay motivo para suponer que se deriva del pez cristiano. Pero esto no impide que, después de haber representado inicialmente a la sustancia arcana, se convierta mediante su transformación en el símbolo del *lapis*, término que, como es sabido, designa tanto a la materia de partida (*materia prima*) como al producto final del proceso (*lapis philosophorum*, *elixir vitae*, *aureum nostrum*, *infans*, *puer*, *filius philosophorum*, *hermaphroditus*, etc.). Como he expuesto en otro sitio, se estableció un paralelismo entre este *filius* y Cristo. Así, el pez alquímico, al menos de manera indirecta, llegó a alcanzar la dignidad de símbolo del *Salvator mundi*. También su padre es Dios, pero su madre es la *Sapientia Dei*, o bien Mercurius como *virgo*. El *filius philosophorum*, o *macrocosmi*, esto es, el *lapis*, no significa otra cosa, de acuerdo con todos sus atributos y características, que el *sí-mismo*, como ya he expuesto a fondo en otra ocasión.

195 El texto en el que se encuentra la mención más temprana del pez dice: «Hay en el mar un pez redondo, que carece de huesos y de concha, y tiene en sí una untuosidad, una virtud maravillosa que, cuando se cuece a fuego lento, hasta que se ablandan totalmente la grasa y la humedad, se mezcla con agua marina, hasta que reluce»[6]. Este pasaje se repite en otro tratado (¿posterior?) del mismo género, los *Aenigmata philosophorum*[7]. Aquí, el *piscis* se ha convertido en un *pisciculus*, y el *lucescat*, en un *candescat*. Común a ambos textos es la conclusión (irónica) de la receta: cuando aparece la *citrinitas* (*xanthosis*, amarillez), «se forma el agua ocular (*collyrium*) de los filósofos». Y, si se lavan con ella los ojos, pueden comprender fácilmente los secretos de la filosofía.

196 Este «pez redondo» no es un pez en el sentido moderno, sino un molusco. Así lo indica la ausencia de huesos (o de raspas) y de *cortex*, que en el latín tardío significa sencillamente concha de

4. Además de en *Artis auriferae* I, pp. 139 ss., se reproducen también en Manget, *Bibliotheca chemica curiosa* I, pp. 467 ss. y 494 ss. [asimismo en *Theatrum chemicum* V, pp. 64 ss.].

5. No tengo aquí en cuenta al pez como material técnico. En calidad de tal lo conocía ya la alquimia griega. Menciono, por ejemplo, los «Métodos de Salmanas» (Berthelot, *Collection des anciens alchimistes*, V, VIII, 5 [pp. 349 s.]) para producir «perlas redondas». La cola de pescado se utilizaba mucho como aglutinante.

6. *Art. aurif.* I, p. 141: «Est in mari piscis rotundus, ossibus et corticibus carens, et habet in se pinguedinem, mirificam virtutem, quae si lento igne conquatur, donec eius pinguedo et humor prorsus recedit... et quousque lucescat, aqua maris imbuatur».

7. *Art. aurif.* I, pp. 146 ss.

molusco o molusco[8]. Se trata en todo caso de un ser vivo redondo que vive en el mar, probablemente la medusa de la clase escifozoos, que es frecuente en los mares del Antiguo Mundo, cuya forma libre, la medusa acróspoda, muestra un cuerpo redondo, en forma de campana o de umbrela, que tiene una estructura radial y, por lo general, está dividido en ocho lóbulos por cuatro tabiques radiales periféricos y cuatro internos (cuyos ángulos a veces están divididos en dos por los tabiques radiales adicionales). Como todos los cnidarios[9] o nematóforos[10] (de los que forman parte las medusas de la clase escifozoos) tiene tentáculos que contienen *cnidae*, es decir, cápsulas urticantes, con cuyo veneno mata a los predadores.

197 Nuestro texto dice que el «pez redondo», si se calienta, o se cuece, a fuego lento, «reluce» (*lucescit*), es decir, que un calor que ya existe en él se vuelve visible en forma de luz. Esta circunstancia nos lleva a suponer que el autor de nuestra receta estaba influido por Plinio, o al menos por la misma tradición que éste. Pues Plinio describe un «pez» que hubiera asombrado a más de un gran filósofo[11], a saber la *stella marina*. De este pez se dice que está caliente y arde, y que quema con fuego todo cuanto encuentra en el mar[12]. A partir del hecho de que Plinio nombra a la vez[13] la *stella marina*[14] y el *pulmo marinus*, que nada libre en el mar[15], y atribuye a éste una naturaleza tan caliente que si se frota un bastón con él, se puede utilizar como antorcha[16], se da la posibilidad de que nuestro autor no atendiera con tanta exactitud a la distinción zoológica y tal vez la confundiera con los pulmones. Sea como fuere, la Edad Media, tan ávida de símbolos, se aferró a la leyenda de la *stella marina*. Nicolás Caussino entendió y describió justamente al «pez» como estrella de mar. Este animal, dice, tiene en su cuerpo tal calor que no sólo arde todo cuanto toca, sino que prepara inmediatamente su comida. Significa por tanto

8. Véase «cortex», en du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis*.

9. De *cnide*, *urtica* = ortiga. Así denomina Plinio (*Hist. nat.* XXXII, XL, 53) a la llamada ortiga de mar.

10. De *nema* = hilo = tentáculo.

11. Caussino (*Polyhistor symbolicus*, consultar: stella) señala a Aristóteles como fuente.

12. *Loc. cit.*, IX, 60.

13. *Loc. cit.*, IX, 47.

14. Podría imaginarse también una estrella de mar, ya que el autor dice que es exteriormente dura.

15. *Loc. cit.*, XVIII, 35.

16. *Loc. cit.*, XXXII, 10.

«veri amoris vis inextinguibilis» (la fuerza inextinguible del verdadero amor)[17].

198 Una interpretación semejante suena asombrosa al oído moderno. Pero en la Edad Media se consideraba «todo lo perecedero únicamente como una parábola» del drama divino, algo que el hombre de hoy en día apenas es capaz de imaginar. De esta misma clase es la interpretación de Picinelo, con la diferencia de que su exageración es mucho mayor. Así, dice: «Este pez está siempre incandescente dentro del agua, y todo cuanto toca lo calienta e inflama»*. Esta incandescencia es un fuego que señala al Espíritu Santo. Remite al *Eclesiástico* (48, 1)[18] y a las lenguas de fuego del milagro pentecostal. El milagro de que el fuego de la *stella marina* no se apagara en el agua recuerda a la *divinae gratiae efficacitas* (eficacia de la gracia divina), que vuelve a encender los corazones ahogados «en el mar de los pecados» (*in pecatorum pelago*). Por esa misma razón significa el pez también la *caritas* y el amor divino, como muestra el *Cantar de los cantares* 8, 7: «No pueden los torrentes extinguir el amor ni los ríos anegarlo»**. El pez, dice el autor, difunde un esplendor en torno a sí desde el principio de su vida, y señala con ello a la religión, de cuya luz viven los creyentes.

199 Como muestra la cita del *Cantar de los cantares*, en la interpretación de la estrella de mar caliente es evidente la relación con el *amor profanus*. Picinelo llega incluso a decir que (la estrella) es en realidad el jeroglífico del corazón de un amante, cuya incandescencia el mar entero no es capaz de extinguir, ya sea el suyo un amor divino o profano. Pues este pez, opina nuestro autor de manera inconsecuente, aunque está incandescente, no alumbra. Cita a Basilio[19]: «Adhaec cogites profundum barathrum, inextricabiles tenebras, ignem carentem splendore, urendi quidem vim habentem, sed privatum lumine.» (Piensa al respecto en el mar profundo, en las tinieblas inescrutables, en el fuego sin resplandor que, si bien tiene la virtud de quemar, está privado de la luz.) «Ignem infernalem haec idea describit» (Esta idea describe el fuego del infierno),

17. *Polyhistor symbolicus*, p. 414.

* *Mundus symbolicus*, *s. v. stella.*

18. *Loc. cit.*, p. 468: «Surrexit Elias propheta quasi ignis et verbum ipsius quasi facula ardebat.» (Surgió el profeta Elías como un fuego, y su palabra quemaba como antorcha) [*Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs*, en Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, I, p. 463: «Hasta que surgió un profeta como fuego, y sus palabras eran como un horno incandescente»].

** Biblia de Zúrich: «Aquae multae non potuerunt extinguere caritatem nec flumina obruent illam».

19. *Homilia in Ps. XXXIII* [col. 371].

proclama. Es la *concupiscentia*, la *scintilla voluptatis* (la concupiscencia, la chispa del deseo).

200 Resulta curioso con qué frecuencia los simbolistas medievales ofrecen interpretaciones diametralmente opuestas del mismo símbolo, sin ser conscientes al parecer de la posibilidad, peligrosa y de grandes implicaciones, de que su unidad garantiza en cierto modo la unidad de los contrarios. Sucede así que en la alquimia surgen opiniones según las cuales Dios mismo «arde» en este fuego subterráneo o submarino[20]. Así, dice la *Gloria mundi*: «Toma fuego o cal viva, de la que dicen los filósofos que crece en los árboles <¡corales!>: en este fuego arde el propio Dios en amor divino... Asimismo dice el Maestro Natural en relación con el arte del fuego que hay que descomponer el mercurio y fijarlo en fuego inextinguible, es decir, en lo vivo, en lo que arde Dios mismo, pero con el sol en amor divino para consuelo de todos los hombres; y sin este fuego no puede nunca completarse la obra. Asimismo <es> el fuego de los filósofos, que estos mantienen oculto y encerrado... Es también el fuego más noble que Dios ha creado en la tierra; posee miles de virtudes. Respecto a esto observa el maestro que Dios ha aportado tan gran poder y eficacia que la misma divinidad se ha mezclado con este fuego. Y este fuego se purifica como el fuego del purgatorio en el infierno»[21]. El fuego es *inextinguibilis*. «A

20. A esto recuerda la visión de Arisleo en la que los filósofos sufren gran tormento en una casa de cristal en el fondo del mar, debido al extraordinario calor que allí reina. (*Aenigma ex visione Arislei philosophi*, en *Art. aurif.* I, pp. 146 ss. y Ruska, *Die Vision des Arisleus*, pp. 22 ss.)

21. «Recipito ignem, vel calcem vivam, qua de Philosophi loquuntur, quod in arboribus crescat, in quo <igne> Deus ipse ardet amore divino... Item, Naturalis Magister ait ad artem hanc de igne, Mercurium putrefaciendum... et fixandum in igne indelebili, vel vivo, quo in Deus ipse ardeat, sed cum sole in amore divino, ad solatium omnium hominum: et absque isto igne ars numquam perfici poterit. Item, ignis Philosophorum quem occultatum occlusumque illi habent... Item, ignis nobilissimus ignis est, quem Deus in terra creavit, millenas enim virtutes habet: Ad haec respondet didascalus quod Deus tantam virtutem efficiamque tribuerit,... ut divinitas ipsa cum hoc igne commixta siet: Et iste ignis purificat, tamquam purgatorium in inferno...» (*Mus. herm.*, pp. 246 s.). La *Gloria mundi* es un tratado anónimo del que no es seguro que estuviera escrito en latín. Que se sepa, se publicó por vez primera en 1620 en alemán. Según el conocimiento que tengo del asunto, no se menciona hasta los tratados del siglo XVII. Fue una obra sumamente apreciada y considerada especialmente peligrosa. En el *Theatrum chemicum* VI, 1661, se encuentra en la p. 513 ss. un largo extracto del mismo que conjura al lector de modo inusual para que sea discreto: «Omnes hujus libri possessores per amorem Jesu Christi admonitos et rogatos volo, ut hanc artem coram omnibus temerariis, gloriosis, injustis pauperum oppressoribus, superbis, mundanis, irrisoribus, contemptoribus, criminatoribus et similibus indignis hominibus abscondant, nec hanc scripturam in illorum manus pervenire sinant, si iram Dei et poenas, quas profanatoribus temerariis irrogare solet, effugere volunt» [A todos cuantos posean este libro quiero, por el amor de Jesucristo, exhortar y rogar que oculten su arte a todos los temera-

este fuego llaman los filósofos fuego del Espíritu Santo»[22]. Une a Mercurio con el Sol «de manera que los tres juntos sean una sola cosa que nadie habrá de separar»[23]. «Del mismo modo», prosigue el tratado, «que en estos tres, Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, permanece la Santísima Trinidad en tres personas y sin embargo el único Dios verdadero[24], así también el fuego une estas tres cosas: como es natural, el cuerpo, el espíritu y el alma; esto es, Sol, Mercurio y Alma». «En este fuego invisible se encierra el misterio de nuestra ciencia, del mismo modo que, en tres personas, el Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo está verdaderamente contenido en una sola esencia[25]». Este fuego es «fuego y agua al mismo tiempo» (*ignis et simul aqua*). Los filósofos lo habrían llamado «fuego viviente», en honor de Dios, que se mezcla él mismo en el «agua viva» (*qui seipsum sese in vivam aquam miscet*)[26].

201 Del agua se dice en otro tratado que es «el escondite y el domicilio de todo tesoro»[27]. En cuyo centro se encuentra el «Ignis Gehennalis»[28] que contiene «en su propio ser esta máquina del mundo»[29]. El fuego lo provocan y encienden el *primum mobile* y las influencias de los astros. No cesa nunca en su movimiento universal (*motu universali*) y constantemente «lo encienden fuerzas celestiales (*influentia coelestium virtutum accendi*)»[30].

202 Es un fuego «antinatural» (*innaturalis s. contra naturam*). Somete a los cuerpos al tormento: es el dragón que «arde furioso cual fuego infernal»[31]. El espíritu de la vida, Phyton, que reina en la naturaleza, tiene un doble aspecto: existe también una forma infernal del

rios, a los que buscan la fama, a los que injustamente oprimen a los pobres, a los soberbios, a los mundanos, a los que se burlan, a los que desprecian, a los que falsamente acusan, y a hombres indignos similares, y que no permitan que esta obra caiga en sus manos, si quieren escapar a la ira de Dios y al castigo que éste suele imponer a los profanadores y temerarios].

22. «Philosophi hunc ignem Spiritus Sancti ignem appellant» (*loc. cit.*, p. 247).

23. «Adeo ut omneis tres una res fiant, quas nemo separaturus siet» (*loc. cit.*).

24. «Pari modo quo in hisce tribus sese uniunt, Deus pater, Deus filius et Deus spiritus sanctus, S. S. Trinitas in tres personas, et tamen unicus verus Deus remanet: ita quoque ignis unit hasce tres res: utpote corpus, spiritum, et animam, hoc est, Solem, Mercurium, et Anima» (*loc. cit.*, p. 247).

25. «In igni hoc invisibili artis mysterium inclusum est, quemadmodum tribus in personis Deus Pater, Filius, et Spiritus S. in una essentia vere conclusus est» (*loc. cit.*, p. 248).

26. *Loc. cit.*, p. 247. Tomado probablemente del agua movida del estanque de Beztadá (*Juan* 5, 2 [y 7]).

27. «Ocultatio et domicilium omnis thesauri» (*Novi luminis chemici tractatus alter de sulphure*, en *Mus. herm.*, p. 606).

28. Gehenna = Infierno (*loc. cit.*).

29. «Continens hanc machinam Mundi in suo esse» (*loc. cit.*).

30. *Loc. cit.*, p. 609.

31. *Georgii Riplei Duodecim portarum axiomata philosophica*, en *Theatr. chem.* (1602) II, p. 128.

mismo, a saber: el fuego infernal, con el que se prepara un baño infernal. El tratado de Abraham Eleazar considera a Phyton un «dios»[32].

203 Según Blas Vigenero, el fuego no tiene dos aspectos, sino cuatro, a saber: el inteligible, que es pura luz; el celestial, que es calor y luz; el elemental, que, perteneciendo al mundo inferior, se caracteriza por la luz, el calor y el ardor y, por último, el infernal, que se opone al inteligible, está privado de la luz, y tan sólo se mantiene incandescente y arde[33]. En este autor sale de nuevo a la luz la cuaternidad, relacionada con el fuego desde los tiempos más antiguos, como la idea egipcia de Tifón y los cuatro hijos de Horus[34], y la visión de Ezequiel en la región septentrional, o del fuego. Pero no es ni mucho menos probable que Vigenero pensase en Ezequiel en relación con esto[35].

204 En el tratado *Introitus apertus*, de Filaleta, se denomina a la sustancia arcana *chalybs* (acero). Es, dice el autor, la *auri minera* (la materia prima del oro), «la verdadera llave de nuestra obra, sin la cual el fuego que alumbra no puede ser encendido por arte alguna». Chalybs es «sobre todo un espíritu muy puro», es el «fuego infernal[36], secreto... el milagro del mundo, la composición de las fuerzas superiores en lo inferior. Por ello ha destacado el Todopoderoso aquel <fuego> mediante un notable signo: ha anunciado su nacimiento de Dios mediante el nacimiento filosófico en el horizonte de su hemisferio. Lo vieron los sabios Magos <al comienzo> del eón y se asombraron, e inmediatamente reconocieron que había nacido en el mundo el Rey serenísimo. Cuando veas su estrella, síguela hasta la cuna, en la que verás a un hermoso niño, una vez que hayas apartado las envolturas sucias; honra al real niño, abre el tesoro, entrégale la ofrenda del oro. Así te dará él, tras la muerte, carne y sangre, el máximo remedio en las tres monarquías de la tierra»[37].

32. *Uraltes Chymisches Werk*, pp. 80 s.

33. *De igne et sale*, en *Theatr. chem.* (1661) VI, p. 39.

34. Son también hijos de Seth, ya que Heru-ur y Seth tienen un solo cuerpo con dos cabezas.

35. Los símbolos cuaternarios que aparecen espontáneamente en los sueños indican, según alcanzo a ver, la totalidad, o el sí-mismo. El fuego significa pasión, afecto, deseos, y las pulsiones emocionales de la naturaleza humana en general, es decir, todo cuanto se entiende con el término de «libido». (Cf. lo que expongo al respecto en *Símbolos de transformación* [OC 5].) Cuando los alquimistas atribuyen una naturaleza cuaternaria al fuego, quiere decirse que la fuente de energía es el sí-mismo.

36. El fuego del infierno es idéntico al diablo. La autoridad de Artefio (*Clavis maioris sapientiae*, en *Theatr. chem.*, 1613, IV, p. 237) le atribuye un cuerpo exterior de aire y otro interior, consistente en fuego.

37. En *Mus. herm.*, pp. 654 s.: «... operis nostri vera Clavis, sine quo ignis lampadis nulla arte potest accendi...»; «ignis infernalis, secretus... mundi miraculum, virtutum superiorum in inferioribus systema, quare signo illum notabili notavit Omnipotens,

205 Este pasaje tiene especial interés, porque permite una mirada profunda dirigida a las oscuras ideas arquetípicas que llenan el espíritu de los alquimistas. El acero, que al mismo tiempo es fuego infernal, esta «llave de la obra», es atraído por el imán, por lo que, dice el autor, es «magnes noster», el verdadero mineral (*minera* = materia prima) del acero. El imán tiene un centro secreto, que, «appetitu archetico»[38], se vuelve hacia el polo, en el que aumenta la fuerza del acero. El centro abunda en sal (*sale abundans*), con lo que evidentemente se alude a la *sal sapientiae*, pues inmediatamente después dice el texto: «El sabio se alegrará, pero el estulto la menospreciará y no conocerá la sabiduría, aun cuando vea el polo central, vuelto hacia el exterior, que se destaca por el notable signo del Todopoderoso»[39].

206 En el polo se encuentra el corazón de Mercurio, «qui verus est Ignis, in quo requies est Domini sui, navigans per mare hoc magnum, ad utramque pertingat Indiam, cursum dirigat per aspectum Astri Septentrionalis, quod faciet tibi apparere Magnes noster» (Que es el verdadero Fuego, en el que su Señor descansa. Quien surca el alto mar podrá hallar la ruta a ambas Indias <las Indias Orientales y Occidentales>; dirija su curso por la visión de la Estrella Septentrional, que nuestro imán te indicará*.) En estos textos se alude al viaje místico, la *peregrinatio*. Suele llevar, como he expuesto en otro lugar, hacia los cuatro puntos cardinales, que aquí se indican con las dos Indias y la dirección del norte que señala la brújula[40].

cuius nativitas por Orientem in Horizonte Hemisphaerii sui philosophicum annunciatur. Viderunt Sapientes in Evo Magi, et obstupuerunt, statimque agnoverunt Regem serenissimum in mundo natum. Tu cum ejus Astra conspexeris, sequere ad usque cunabula, ibi videbis infantem pulcrum, sordes semovendo, regium puellum honora, gazam aperi, auri donum offeras, sic tandem post mortem tibi carnem sanguinemque dabit, summam in tribus Terrae Monarchiis medicinam.» Filaleta (amante de la verdad) es un seudónimo. Waite (*The Works of Thomas Vaughan: Eugenius Philaletha*) sospecha que tras él se esconde el filósofo hermético Thomas Vaughan (1621-1665), hipótesis que, por diversas razones, resulta dudosa. (Cf. Waite, *Lives of Alchemystical Philosophers*, p. 187, y Ferguson, *Bibliotheca chemica* II, pp. 194 y 197.)

38. Del concepto *archeus*, de Paracelso. Véase [Jung,] «Paracelso como médico» [OC 15,2, § 39]. Rulandus (*Lexicon Alchemiae* [pp. 52 y 53]) ofrece la siguiente definición: «Archeus est summus, exaltatus, et invisibilis spiritus, qui separatur a corporibus, exaltatur, et ascendit: occulta naturae virtus, generalis omnibus, artifex, et medicus... dispensator, et compositor omnium rerum» [Archeus es el espíritu superior, elevado e invisible, que se separa de los cuerpos, se eleva y asciende: la fuerza oculta de la naturaleza, general en todas las cosas, el artífice y el médico... que distribuye y compone todas las cosas.]

39. [*Loc. cit.*, p. 655.] «Sapiens gaudebit, stultus tamen haec parvi pendet, nec sapientiam discet, etiam licet Polum centralem extraversum conspexerit notatum signo Omnipotentis notabili». Con el signo se alude seguramente al magnetismo.

* *Loc. cit.*

40. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12, § 457].

De ese modo se forma una cruz, es decir, una cuaternidad, que es parte de la esencia del polo. Pues de él parten los cuatro puntos cardinales, así como la separación en hemisferios (al este y al oeste del meridiano de Greenwich). Así, el hemisferio septentrional (semiesfera o bóveda norte) aparece como el cuerpo redondo de la hidromedusa, cuya superficie en forma de calota está dividida por cuatro radios y el múltiplo de cuatro, con lo que se asemeja a un globo terráqueo o a una bóveda celeste, vistos desde el polo.

207 En este contexto quisiera hacer mención del sueño de un estudiante de veinte años que sufrió una cierta confusión al descubrir que la Facultad de Filosofía I, en la que se había inscrito, por razones en principio desconocidas, no era el lugar adecuado para él. Su desorientación era considerable, pues no sabía a qué profesión dedicarse. En su ayuda vino un sueño, que le mostró cuál era su objetivo:

208 Soñó *que daba un paseo por un bosque. Pero, poco a poco, el bosque se volvió más solitario y salvaje, y finalmente el soñante se dio cuenta de que estaba en una selva. Los árboles eran tan altos y el follaje tan espeso que abajo, en el suelo, casi se estaba en penumbra. El camino y los senderos habían desaparecido hacía tiempo, pero, impulsado por una expectativa indefinida y por la curiosidad, siguió adelante, y no tardó en dar con un estanque circular de unos seis o siete metros de diámetro. Era un manantial de agua subterránea, cuya agua cristalina era casi negra por efecto de las sombras de los árboles. En medio del estanque flotaba una figura débilmente luminosa, que tenía brillo de madreperla: una hidromedusa, cuya umbrela medía unos cincuenta centímetros de diámetro.* En este momento se despertó el soñante con una fuerte emoción, y decidió de inmediato dedicarse al estudio de las ciencias naturales, decisión que fue permanente. Tengo que destacar que el sujeto no estaba sometido a ninguna influencia psicológica que le acercara a ninguna interpretación. La conclusión que extrajo del sueño fue sin duda correcta, pero con ello no se agota en modo alguno el sentido del símbolo. Este sueño era de naturaleza arquetípica: uno de los llamados sueños «grandes». El bosque que se oscurece hasta aparecer con una luz crepuscular y que se transforma en selva primigenia, significa el retroceso a lo inconsciente. El estanque circular con la medusa representa un mándala tridimensional, es decir, el *sí-mismo*: la totalidad como meta, señalada por el *appetitus archeticus*; el punto boreal, que ofrece orientación en el viaje sobre el *pelagus mundi*.

209 Y volviendo ahora a nuestro texto, quisiera resaltar, recapitulando, que el *ignis infernalis* no es otra cosa que el *Deus absconditus* (el Dios oculto), que reside en el «Polo Norte» y se manifies-

ta en el magnetismo. Su otro sinónimo es Mercurio, cuyo corazón se encuentra en el polo y que guía al hombre en su peligrosa travesía por el mar del mundo. La idea de que el punto boreal, del que el mecanismo del mundo recibe su *impetus*, como ya hemos mencionado, representa al mismo tiempo el infierno, y éste, un sistema de las fuerzas superiores en el mundo inferior, resulta —puede decirse— perturbadora. Pero ese mismo motivo viene a la memoria cuando el Maestro Eckhart dice que, cuando retorna a sí mismo, «se encuentra en un fondo más profundo que el infierno». En consecuencia no puede negarse grandeza a la idea alquimista, por muy grotesco que pueda resultar expresarla. Lo que tiene especial interés psicológicamente está en la naturaleza de la imagen, que es la figura arquetípica del orden[41], el mándala, esto es: la representación humana de la totalidad. El centrarse en el infierno, que es al mismo tiempo Dios, se basa en la experiencia inmediata de que lo más alto y lo más profundo, que ascienden desde el fondo del alma, llevan al fracaso al pequeño vehículo de nuestra consciencia, o bien lo conducen a buen puerto, con nuestra intervención o sin ella. Por ello, la experiencia de este «centro» se considera con toda razón numinosa.

210 Picinelo siente que su *stella maris*, «hic piscis», que «in mediis aquis ardet quidem, non tamen lucet»* (que en medio del agua arde, pero no ilumina), no sólo representa al Espíritu Santo, la *caritas*, la gracia o la religión, sino también algo en el ser humano, a saber: su lengua o su lenguaje y facultad de expresarse, que denota la existencia de una vida anímica. Piensa en una actividad anímica instintiva, no reflexionada, como se desprende del hecho de que cite al respecto la *Epístola de Santiago* 3, 6: «Et lingua ignis est, universitas iniquitatis: lingua constituitur in membris nostris, quae maculat totum corpus, et inflammat totam nativitatis nostrae, inflammata a gehena»[42].

41. Cf. al respecto [Jung,] «Acerca de la psicología de la meditación oriental» [OC 11,14, § 943 s.], así como «Sobre el simbolismo del mándala» [OC 9/1,12].

* P. 469.

42. [*Novum Testamentum Latinum.*] El texto del que procede la cita (*Santiago* 3, 5-8, Biblia de Zúrich) dice: «Mirad qué pequeño fuego y qué bosque tan grande incendia. La lengua es también fuego, es un mundo de iniquidad; la lengua, que es uno de nuestros miembros, contamina todo el cuerpo y, encendida por la *gehenna*, prende fuego a la rueda de la vida desde sus comienzos. Toda clase de fieras, aves, reptiles y animales marinos pueden ser domados y de hecho han sido domados por el género humano; en cambio ningún hombre ha podido domar la lengua; es un mal turbulento; está llena de veneno mortífero.» Recuérdese el *Eclesiástico* 9, 25: «Terribilis est in civitate sua homo linguosus» (Biblia de Lutero: *Jesus ben Sirá* 10, 25: «Es cosa peligrosa un charlatán en el regimiento»; Kautzsch, *Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs* 9, 18: «El charlatán es

211 Así coincide el «pez» maligno con nuestra inclinación no domada, y al parecer indomable, que, cual un pequeño fuego, puede incendiar un gran bosque, contamina todo el cuerpo e incluso prende fuego a la «rueda del nacimiento» [de la vida desde sus comienzos]. El *trochos tēs geneseōs* (*rota navitatis*) es decididamente una expresión notable en este contexto. La rueda alegoriza, se dice, el ámbito o curso o ciclo de la vida. Esta interpretación presupone, sin embargo, ideas casi budistas, si no nos limitamos a imaginar el ciclo estadístico, un tanto banal, de nacimientos y muertes. Cómo se podría prenderle fuego es una cuestión difícil, a la que no puede darse respuesta sin más. Antes bien hay que tener en cuenta que se indica con ella un paralelismo con la contaminación de todo el cuerpo, es decir, con una destrucción del alma.

212 Desde el *Timeo* se repite una y otra vez que el alma es lo *redondo*[43]. Como *anima mundi* gira con la rueda de los mundos, cuyo cubo es el polo. Por eso se encuentra aquí el corazón de Mercurio, que es el *anima mundi*[44]. Es en realidad el motor del cielo. La rueda del universo estrellado corresponde al horóscopo, el *thema tēs geneseōs*, es decir, a una división del cielo en doce casas que, en el instante del nacimiento, se fija con la primera casa en el ascendente. Puesto que el firmamento dividido de este modo gira como una rueda, se dice que el astrónomo Nigidio[45] recibió el sobrenombre de Figulus (alfarero), por la semejanza de la rueda con el torno de alfarero[46]. El tema (literalmente lo puesto, lo colocado) es de hecho un *trochos*, una rueda. El sentido esencial del horóscopo consiste en que traza en primer lugar la imagen de la constitución psíquica, y en segundo lugar de la física, en forma de posiciones de los planetas y de sus relaciones (aspectos), así como de distribución de los *zodia* en los puntos cardinales. El horóscopo representa así pues, sobre todo, un sistema de la constitución primigenia y fundamental de los caracteres, y puede considerarse, en consecuencia, el equivalente de la psique individual. Prisciliano (m. 385) concibe la rueda claramente en este sentido. Así, dice de Cristo: «Sólo él tiene el poder de anudar el vínculo de las Pléyades y de abrir las barreras de Orión; al conocer el cambio del firmamento y destruir

temido en su ciudad»). A la inversa, la lengua de fuego es también una alegoría (¿o un símbolo?) del Espíritu Santo: «dispertitae linguae tanquam ignis» [«lenguas como de fuego que se repartieron»] (*Hechos* 2, 3).

43. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12, § 109].

44. [Jung,] «El espíritu Mercurio» [OC 13,2, § 245 y 263].

45. P. Nigidius Figulus vivió en el siglo I a. C.

46. «Figuli nomen accepisse dicitur, quia... dixerit, se didicisse orbem ad sceleritatem rotae figuli torqueri» (Hertz, *De P. Nigidii Figuli studiis atque operibus*, p. 5).

la rueda del nacimiento ha superado, mediante la restauración del bautismo, el día de nuestro alumbramiento»[47]. De aquí se desprende claramente que la *rota nativitatis* se concebía efectivamente en el siglo IV como horóscopo. La *inflammatio rotae* es por tanto una metáfora para una conmoción catastrófica de todos los componentes primitivos de la psique: una conflagración que corresponde a un estado de pánico o a una emoción irrefrenable y por tanto fatal[48]. La totalidad de la catástrofe se explica por la posición central que ocupa la llamada «lengua», es decir, el elemento diabólico cuya tendencia destructiva es propia de todas las almas. La *stella maris* representa ese hogar del que procede un efecto creador o destructivo.

2. EL PEZ

213 Al tratar del simbolismo íctico medieval nos hemos ocupado de un cuasi pez, es decir, de una hidromedusa redonda, sin tener en cuenta seriamente la circunstancia de que ésta, en sentido zoológico, no es un pez ni —lo que tiene especial importancia— tiene forma de pez. Es al parecer únicamente su denominación como *piscis* lo que la ha hecho objeto de nuestra atención. Pero esto no era así en la Edad Media. Las manifestaciones de un adepto del siglo XVI muestran que al menos él consideraba al *piscis* un verdadero pez. Al enumerar las muchas denominaciones sinónimas de la tintura, dice lo siguiente: «Asimismo han comparado a ésta (es decir, la tintura) con los peces. Por tanto, Mundus en la turba: tómese una parte de hiel de pez, y una parte de orín de ternera, etc. Y en los enigmas de los sabios <se dice>: existe en nuestros mares un pececillo redondo sin huesos ni patas (*cruribus*)[49]». Dado que la hiel que se menciona en la cita sólo puede proceder de un verdadero pez, es evidente que Hoghelande entendió que el *pisciculus rotundus* era un pez y, dado que en caso necesario, es posible imaginar un pez sin raspas, pero seguramente no sin corteza o piel, los incom-

47. «Solus potens est colligare vinculum Pliadae et Orionis septa reserare, sciens demutationem firmamenti et distruens rotam geniturae reparatione baptismatis diem nostrae nativitatis evicit» (*Tract.* I, 31, en *Opera*). Respecto a Cristo como destructor del Destino (Heimarmene) véase *Pistis Sophia*, p. 21.

48. En este sentido el fuego suele aparecer en los sueños.

49. Hoghelande, *De alchemiae difficultatibus*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 163. La cita, procedente del Sermón XVIII de Mundus (Ruska, *Turba philosophorum*, p. 128) dice en el original: «Accipite ergo ex gumma alba itensissimi candoris partem unam et ex albi vituli urina partem unam, et ex felle piscis (partem) unam, et ex gummae corpore, sine quo emendari non potest, partem unam». Mundus es un Parménides mutilado por transcripción árabe = (Bar) Mnds. Véase Ruska, *loc. cit.*, p. 25.

prensibles *cortices* del original[50] debieron convertirse en las *crura* (patas) de la cita. Al fin y al cabo los peces tampoco tienen patas. Este pasaje de un texto del siglo XV demuestra que se entendía al «pez redondo» de los *Aenigmata* dentro de la tradición alquímica como un verdadero pez, y no como una medusa. Un pez redondo y transparente (por tanto sin *cortices*) de una especie rara se describe en los *Kyraniden*: este pez cinédico vive en el mar junto a las costas de Siria, Palestina y Libia, tiene un tamaño de seis dedos (= pulgadas) y es un *pisciculus rotundus*. Tiene en la cabeza dos piedras y otra más en la tercera vértebra de la cola (*spondilo*) o nudo dorsal (*nodo dorsi*). Esta última es especialmente fuerte y se utiliza como encantamiento amoroso[51]. Esta piedra cinédica era desconocida por ser muy rara. Se la llama también *opsianus*, lo que se explica como *serotinus* (que llega con retraso, en crecimiento, que acontece) y *tardus* (lento, vacilante)[52]. Pertenece a Saturno. «Esta piedra es gemela o doble: una de las dos es oscura y negra; pero la otra, aunque negra es "transparente"[53], y reluciente como un espejo. Es la que muchos buscan, sin conocerla, pues es la piedra del dragón (*dracontius lapis*)»[54].

214 Esta confusa descripción sólo permite saber con seguridad que tiene que tratarse de un animal vertebrado, es de suponer que de un verdadero pez. No se sabe por qué dicen de él que es «redondo». Dado que el pez es principalmente un mitologema, se comprende claramente que tenga dentro de sí la «piedra del dragón». Ésta era ya conocida por Plinio[55], y también la conocía la alquimia medieval, que la llamaba *draconites*, *dracontias* o *drachates*[56]. Era, al parecer, una piedra preciosa (*gemma*), que se conseguía cortando la cabeza al dragón dormido. Pues sólo era una piedra preciosa cuando, por así decirlo, quedaba dentro de ella un trozo del alma del dragón[57], a saber: la *invidia animalis mori se sentientis* (el odio del animal que sabe que se está muriendo). Debía de ser de color blanco y consti-

50. «Ossibus et corticibus carens».

51. «Corrigia vel ligaturae Afroditis». *Ligaturae*, *alligaturae* y *ligamenta* son amuletos «ad depellendos morbos» [para exorcizar las enfermedades]. *Suballigaturae* son *veneficiae* (mezclas venenosas), *praecautiones* (encantamientos) etc. Cf. du Cange, *Gloss*, *s. v. ligaturae*. *Corrigia* = ligamento.

52. *Opsianos lithos* = piedra negra, obsidiana.

53. *Lucidus* significa en realidad claro, brillante, y también blanco, lo que se contrapone a la negrura. Por tanto he optado por transparente en lugar de clara.

54. *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, p. 56.

55. *Hist. nat.*, XXXVII, 10.

56. Rulando, *Les. alch.*, *s. v. draconites*.

57. *Loc. cit.*.: «sed nisi viventi abscindatur, numquam gemmascit» [si no se obtiene del <dragón> vivo no puede nunca convertirse en piedra preciosa].

tuir un poderoso *alexipharmakon* (contraveneno). Entre nosotros, ya que no hay dragones, se encontrarían ocasionalmente estas *draconitas* en la cabeza de las culebras de agua. Ruland afirma haber visto piedras de éstas de color azul o negro.

215 La piedra cinédica posee una doble naturaleza que, como demuestra el texto, no está del todo clara[58]. Podría casi suponerse que la duplicidad de la piedra se expresaría inicialmente por medio de una variedad blanca y otra negra, y que un copista que tropezara con la contradicción habría añadido un *niger quidem*. Pero Rulando resalta sin más su color blanco de manera clara (*coloris candidi est*). Su pertenencia a Saturno podría arrojar luz que explicara este dilema. A Saturno, astrológicamente «la estrella del sol», se le considera negro en su significado alquímico; se le llama incluso *sol niger* y, en cuanto sustancia arcana[59], tiene una doble naturaleza, es decir, por fuera es negro como el plomo y, por dentro, blanco. Johannes Grasseus cita la opinión del monje agustino Degenhardo sobre el plomo: el plomo de los filósofos, llamado plomo del aire (*Pb aeris*), contiene la *splendida columba alba*, a la que se denomina «sal de los metales»[60]. Blaise de Vigenère asegura que se puede convertir el plomo (*quo nihil est magis opacum*) en jacinto y éste de nuevo en plomo[61]. El mercurio, se dice en Mylio[62], procede del «corazón de Saturno» y «es Saturno»; el claro brillo plateado del mercurio está en oposición al «negro» del plomo. El agua clara que brota de la planta saturnia[63] es, según George Ripley «el agua más perfecta y la flor del mundo»[64]. Hasta qué punto es antigua esta idea se deduce de la observación de Hipólito[65] de que Cronos (es decir, Saturno) «es una fuerza de color de agua que todo lo destruye».

216 La doble naturaleza de la piedra cinédica podría considerarse, tras haber sopesado todas las circunstancias, una contraposición y, al mismo tiempo, una unión de los opuestos, lo que otorga al *lapis philosophorum* su especial significado de «símbolo unifica-

58. «Iste lapis est geminus vel duplex: unus quidem est obscurus et niger, alter autem niger quidem, lucidus et splendidus est sicut speculum» [Para la traducción, cf. el final del § 213.] Esto último sería aplicable a la obsidiana.

59. «El plomo sagrado de los sabios», del que se extraen mercurio, sulfuro y sal. (Chartier, *Scientia plumbi sacri sapientum*, en *Theatr. chem.* VI, p. 571 ss.)

60. *Arca arcamo*, en *Theatr. chem.* VI, p. 314.

61. [que es tan opaco como ninguna otra cosa] *De sale et igne*, en *Theatr. chem.* VI, p. 131.

62. *Philosophia reformata*, p. 305.

63. Pantheus, *Ars transmutationis metallicae*, fol. 9r°

64. *Opera*, p. 317.

65. *Elenchos*, V, 16, 2 [p. 111].

dor» (compárese el paralelismo *lapis*-Cristo)[66] y, por tanto, fuerzas mágicas o divinas. Así, también nuestra draconita posee fuerzas mágicas extraordinarias (*potentissimus valde*), que la hacen idónea para *ligaturae Afroditis*, esto es: para encantamientos amorosos. El encantamiento supone un *cambio forzoso* que se impone a la consciencia y a la voluntad consciente de la víctima, es decir, en la persona que sufre el encantamiento aparece una determinación de la voluntad ajena a ella y que resulta ser más fuerte que su yo. Un efecto psicológicamente comprobable lo tenemos únicamente en los contenidos inconscientes, que, precisamente por la violencia apremiante que ejercen, ponen de manifiesto su dependencia de la totalidad del hombre, esto es, del sí-mismo con sus determinaciones «kármicas»[67]. Que el símbolo alquímico del pez apunta en última instancia a un arquetipo del orden de magnitud del sí-mismo es algo que ya hemos visto. No puede causarnos por tanto mayor asombro que el principio de la apariencia exterior poco vistosa, válido para el plomo y para el *lapis*, sea el mismo que se aplica también a Cristo. Lo mismo que hay que decir del *lapis philosophorum* lo expresa por ejemplo [san] Efrén el Sirio (m. 373) respecto a Cristo: «Figuris vestitur, typos portat... thesaurus eius absconditus et vilis est, ubi autem aperitur, mirum visu...»[68].

217 En un tratado del siglo XVII, debido a un autor francés anónimo[69], por fin se convierte este extraño ser híbrido, el «pez redondo», en un vertebrado concreto zoológicamente conocido: la Echenais Remora L. [rémora común, familia de los equénidos]. Forma parte del mismo género que las caballas y se caracteriza porque, en lugar de la parte espinosa de la aleta dorsal, tiene, en la cabeza y en el lomo una ventosa longitudinal, por medio de la cual se adhiere al vientre de peces de mayor tamaño o al fondo de los barcos y se deja transportar por ellos.

218 El texto que se refiere a este pez dice:

66. *Psicología y alquimia*, [OC 12,] III, 5.

67. En relación con este término podemos pensar, p. ej. en influencias *hereditarias*, es decir, en restos de las vidas de los antepasados, aunque esta idea no expresa todo lo que significa el *karma* para los indios.

68. *Hymni et sermones*, II [col. 770] (*Hymnus de resurrectione Christi*, XXI, 6: «Con figuras se viste, símbolos porta... Su cámara del tesoro está escondida y es desdeñable, pero cuando se abre <ofrece> una visión maravillosa».

69. *Fidelissima et jucunda instructio ex manuscripto Gallico philosophi anonymi, per quam pater filio suo omnia declarat, quae ad compositionem et praeparationem magni lapidis sapientum sunt necessaria, decem capitibus comprehensa* [pp. 163 ss.]. El título abreviado del tratado, que se reprodujo en el *Theatrum chemicum* VI, de 1661, dice: *Instructio de arbore solari* [pp. 163 ss.].

«Si tienes verdadero conocimiento de la peculiar materia <de la piedra> extraerás de ésta el mercurio de los sabios, la tierra virgen de los sabios, la valiosa sal de la naturaleza, el agua viva de los hijos de los sabios, que nunca se seca, y con ellos prepararás el oro o el azufre metálico y compondrás el raro, secretísimo, fuego incombustible de los mismos. Pero, como yo siempre digo, es sin embargo bastante imposible descubrir y convertir en experiencia cuál es la verdadera y única materia de la piedra de los sabios, si no te la revela confidencialmente un amigo que la conozca, pues lo que recibimos para preparar con ello la obra filosófica no es más que el pececillo *echenais*, que carece de sangre y de raspas y está encerrado en la profunda región media del océano. Este pececillo es muy pequeño, está solo y es peculiar en su forma; en cambio el mar es grande y ancho, por lo que quienes no saben en qué parte del mundo habita es imposible que lo capturen. Créeme que quien, para decirlo con Teofrasto, no entiende el arte de bajar la luna del firmamento y traerla del cielo a la tierra y convertirla en agua y luego en tierra, nunca encontrará la materia de la piedra de los sabios, aunque no sea más difícil hacer lo uno que encontrar lo otro. Si, por el contrario, hablamos en secreto, a salvo del peligro, con un amigo de fiar, enseñamos no obstante el oculto secreto de los sabios: cómo se puede capturar el pececillo, llamado rémora, de forma natural, rápida y fácil, <el pececillo> que consigue adherirse a los orgullosos barcos del gran Mar Océano (que es el espíritu del mundo). Pero aquéllos que no son hijos de la sabiduría son por completo ignorantes y no han conocido los valiosos tesoros que la naturaleza oculta en la valiosa y celestial agua viva de nuestro mar. Empero, para que yo pueda transmitirte la clara luz de nuestra materia única o de nuestra virginal tierra, y pueda enseñarte el arte supremo de los hijos de la sabiduría, es decir, cómo puedes alcanzarla, es necesario que primeramente te instruya acerca del imán de los sabios. Éste tiene el poder de sacar al pececillo llamado *echenais* o rémora del centro y de la profundidad de nuestro mar. Si se captura según la naturaleza, se transforma de modo natural, primero en agua <y> luego en tierra. Ésta, si se prepara debidamente por medio del artificioso secreto de los sabios, posee el poder de disolver y volatizar todos los cuerpos sólidos y de limpiar <de veneno> todos los cuerpos venenosos»[70].

70. [Texto original, a partir de «pues lo que recibimos...»:] «Quia illud quod accipimus ut opus Philosophicum ex eo praeparemus, nihil aliud est quam pisciculus Echen<e>is sanguine et ossibus spinosis carens, et in profunda parte centri magni maris mundi est inclusus. His pisc<ic>ulus valde est exiguus, solus et in sua forma unicus, mare autem magnum et vastum, unde illum capere impossibile est illis, qui qua in parte mundi moretur

219 Sabemos por este texto que el pez se encuentra en el centro del océano, si es que se encuentra en absoluto. Ahora bien, el mar es el *spiritus mundi*. Nuestro texto, como prueba la muestra que antecede, pertenece a una época en la que la alquimia iba abandonando los trabajos de laboratorio y se transformaba en filosofía. El «espíritu del mundo» es para la alquimia de la primera mitad del siglo XVII algo inusual, por cuanto entonces se utilizaba la expresión *anima mundi*. El alma del mundo, o en este caso el espíritu del mundo, representa una proyección de lo inconsciente, puesto que no hay ningún método ni aparato que pudiera proporcionar una experiencia de esa índole y, por tanto, una demostración de existencia objetiva de que el mundo está dotado de alma. Esta idea, así pues, no significa de momento nada más que una analogía de la dotación anímica del ser humano pensante y cognoscente. «Alma» y «espíritu», esto es: la psique, constituyen una sustancia que en y para sí es totalmente inconsciente. Por tanto, cuando esta sustancia se da por supuesta en algún sitio, no es otra cosa que una proyección de lo inconsciente. Con ella se dice mucho o poco, según de qué se trate. En todo caso sabemos que el *mare nostrum* de la alquimia representa un símbolo de lo inconsciente en general, tal como se da también en el simbolismo onírico empírico. El minúsculo pececillo, pero que de modo significativo habita en el centro del ancho mar, tiene, pese a su pequeñez, la fuerza para sujetar grandes naves. En la descripción de la *echenais* que hace vemos sin dificultad que el autor estaba familiarizado con el *piscis rotundus ossibus et corticibus carens* de los *Aenigmata*. En consecuencia podemos sin más hacer extensiva a la *echenais* la interpretación del pez redondo como sí-mismo. El símbolo del sí-mismo aparece aquí como un ser «diminuto» (*valde exiguus*) en el inmenso mar de lo inconsciente,

ignorant. Certam mihi fidem habe, illum qui ut Theophrastus loquitur, artem illam non callet, qua Lunam de firmamento trahat, et de coelo super terram adducat, et in aquam convertat, et postea in terram mutet, nunquam materiam lapidis sapientum inventurum, unum tamen non est difficilius facere, quam alterum invenire. Nihilominus tamen, cum fido amico aliquid in au<re>m fideliter dicimus, tunc ipsum occultum secretum sapientum docemus, quomodo pisc<ic>ulum Remora dictum naturaliter cito et facile capere possit, qui navigia mägni maris Oceani (hoc est spiritus mundi,) superba retinere potest, qui cum filii artis non sint, prorsus ignari sunt et preciosos thesauros, per naturam in preciosa et coelesti aqua vitae nostri maris delitescentes, non noverunt. Sed ut clarum lumen unicae nostrae materiae, seu terrae virgineae nostrae tibi tradam, et summam artem filiorum sapientiae, quo modo videlicet illam acquirere possis, te doceam, necesse est ut prius de magnetae sapientum te instruam, qui potestatem habet pisc<ic>ulum Echen<e>is vel Remora dictum est ex centro et profunditate nostri maris attrahendi. Qui si secundum naturam capitur, naturaliter primo in aquam deinde in terram convertitur: Quae per artificiosum secretum sapientum debito modo praeparata potestatem habet, omni fixa corpora dissolvendi, et volatilia faciendi et omnia corpora venenata purgandi» (*loc. cit.*, pp. 172 s.).

igual que el ser humano en el *pelagus mundi*. La simbolización del pez caracteriza al sí-mismo en este estado como *contenido inconsciente*. No existiría seguramente la menor esperanza de capturar a este insignificante ser viviente si el sujeto consciente no dispusiera de un *magnes sapientum*. De este imán es evidentemente de lo que un maestro puede hacer partícipes a sus discípulos, es decir, la *theoria*, que es la única posesión real de la que puede partir el adepto. Y es que la *prima materia* hay que empezar por *encontrarla*, y para esto le sirve el *artificiosum secretum sapientum*, la teoría que puede participarse.

220 Así lo confirma Bernardo Trevisano (1406-1490) en su tratado *De secretissimo philosophorum opere chemica*: habían sido los sermones de Parménides en la *Turba* los que le sacaron del error y le indicaron la vía correcta[71]. Pero Parménides dice lo mismo que Arisleo en la *Turba*[72], a saber: «Natura non emendatur nisi in sua natura»[73], y Bernardo lo confirma añadiendo: «Nuestra materia sólo puede mejorarse en su propia <materia>». Fue la teoría de Parménides la que ayudó a Bernardo, después de muchos trabajos estériles, a seguir la vía acertada, y se dice también que consiguió producir el *lapis philosophorum*. Por lo que se refiere a la doctrina, es evidente que considera que la idea fundamental consiste en la frase que hemos citado: la «naturaleza»[74] sólo puede mejorar o librarse de errores en sí y por sí misma. Esta misma idea se expresa también en las repetidas exhortaciones de otros tratados a no mezclar nada externo con el contenido del recipiente hermético, ya que el *lapis* «tiene todo cuanto necesita»[75].

221 No es precisamente probable que los alquimistas supieran siempre lo que escribían. De ser así habrían reparado en las enormidades que decían, algo de lo que no hay rastro en la literatura. ¿Quién tiene todo cuanto necesita? Incluso un meteorito solitario gira en torno a un sol lejano, o se acerca vacilante a un enjambre de hermanos. Todo está necesariamente relacionado con todo. Por definición, únicamente la totalidad absoluta y definitiva lo tiene todo en sí, y ni la necesidad ni la forzosidad la atan a nada exterior. Ahora bien, ésta es sin duda la idea de un dios absoluto que comprende

71. «Qui me primum retraxit ab erroribus, et in rectam viam direxit» (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 795).

72. Arisleo es un personaje legendario. Se le considera autor de la *Turba*.

73. «La Naturaleza sólo mejora en su propia naturaleza» (*Theatr. chem.* I, p. 795).

74. *Natura* y *naturae* corresponden en el lenguaje de la *Turba* al φῦσεις del alquimista Demócrito (siglo I. Véase Berthelot, *Alch. grecs.*). Son sustancias y estados de sustancias.

75. «Omne quo indiget.»

en sí toda existencia. ¿Quién puede sacarse del pantano tirando de su propia coleta? ¿Quién puede mejorarse a sí mismo en un aislamiento sin relación alguna? Incluso el santo anacoreta, que vive a tres jornadas de distancia en el desierto, no sólo tiene que beber y comer, sino que se halla además en la más fructífera dependencia del Dios presente sin descanso[76]. Sólo el todo absoluto puede renovarse a sí mismo y engendrarse de nuevo.

222 ¿Qué es, así pues, lo que un adepto susurra al otro al oído, mirando a su alrededor por miedo a los traidores —o mejor— a los adivinadores? Es nada menos que el hecho de que, mediante esta doctrina ha de incorporarse al hombre, o traerse a su ámbito, el uno y el todo, lo más grande y su aparición como lo más pequeño, Dios mismo y su fuego eterno, como un pez pescado en la profundidad del mar, *de profundo levatus* mediante un acto eucarístico de integración (al que los aztecas llaman *teoqualo* = ingestión de Dios).

223 Esta doctrina es el imán misterioso y «artificioso» mediante el que el pececillo rémora, que es tan «pequeño de tamaño» como «grande en poder», obliga a las orgullosas fragatas del mar a demorarse, como, de modo interesante y recreándose en ello, cuenta Plinio que aconteció «en nuestro tiempo» a la *quinqueremis* del emperador Calígula. Pues el pececillo, que sólo mide medio pie de largo, cuando el emperador regresaba de Stura a Entium, se adhirió al timón y detuvo la nave. Al regreso a Roma de este viaje, Calígula fue asesinado por sus soldados. La *echenais*, como resalta Plinio, había demostrado su valor como presagio. Una faena semejante le hizo el pez a Marco Antonio antes de la batalla naval contra Augusto, en la que fue vencido. Plinio no puede mostrar mayor asombro ante su misteriosa fuerza. Y es sin duda este asombro el que indujo a los alquimistas a identificar al «pez redondo de nuestro mar» con la rémora, y así se convirtió en símbolo de algo diminuto en el vasto espacio de lo inconsciente, que tiene un significado fatal: es el sí-mismo, el *atman*, del que se dice «menor que pequeño y mayor que grande»*.

224 Está claro que el símbolo íctico de los alquimistas, la *echenais*, proviene de Plinio. Los peces aparecen también en Ripleo[77], y lo hacen en su «papel mesiánico»: traen la piedra con las aves, y son los

76. «¿Quién de nosotros podrá habitar con el fuego consumidor? ¿Quién de nosotros podrá habitar con las llamas eternas?» (*Isaías* 33, 14).

* *Svetâsvatara-Upanishad*, Third Adhyâya, p. 248. Cf. *Símbolos de transformación*, (OC 5,) § 182.

77. *Opera*, p. 10.

que en el *Oxyrhynchuspapyrus*[78], con todos los «animales sobre la tierra y debajo de la tierra», señalan el camino del cielo. (¡Motivo de los «animales útiles»!) Los peces zodiacales yuxtapuestos simbolizan en los símbolos de Lambsprinck la materia arcana[79]. Este teriomorfismo no representa otra cosa que una visión del sí-mismo inconsciente, que se manifiesta por medio de impulsos instintivos («animales»). Por una parte, estos impulsos están constituidos por pulsiones que pueden atribuirse sin más a instintos conocidos y, por otra, por certezas, convicciones, imperativos, idiosincrasias y fobias, que pueden tener una tendencia contraria a los llamados instintos biológicos, sin tener carácter morboso en todas las circunstancias. La manifestación de la totalidad es necesariamente paradójica, algo que representan de manera ilustrativa dos peces yuxtapuestos o la cooperación de un pez y un ave. La materia arcana se refiere, como muestran sus atributos, al sí-mismo, como lo hacen en los *logia* de Oxirrinco la *basileia tōn ouranōn* (el Reino del Cielo) o la «ciudad» (¿?)[80].

3. EL SÍMBOLO DEL PEZ DE LOS CÁTAROS

225 La utilización del pez como símbolo del *psychopompos* y de la naturaleza contradictoria del sí-mismo señala a una tradición distinta que parece discurrir paralela a la de la *echenais*. Una indicación notabilísima de esto se encuentra en efecto, no en la literatura alquimista, sino en la historia de las herejías. Concierne a un documento de la Inquisición de Carcasona que revela Benoist en su *Histoire des Albigeois et des Vaudois* de 1691[81]. Se trata de una supuesta revelación que tuvo Juan, el discípulo predilecto, «cuando reposaba en el pecho del Señor». Juan quería saber del Señor en qué estado se encontraba Satán antes de su caída, y recibió como respuesta: «Era tal su magnificencia que gobernaba las fuerzas del cielo». Quería ser semejante a Dios, y con tal fin descendió a través de los elementos del aire y del agua y halló que la tierra estaba cubierta de agua. Al penetrar entonces bajo la superficie de la tierra, «invenit duo pisces jacentes supra aquas et erant sicut boves juncti ad arandum tenentes totam terram invisibilis Patris praecepto ab occasu usque ad solis ortum: Et cum descendisset, invenit nubes pendentes te-

78. Grenfell y Hunt, *New Sayings of Jesus* [p. 16].
79. *Mus. herm.*, p. 343 [*prima figura*].
80. Esto último es una conjetura.
81. Reproducido en Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter* II, pp. 815 ss.

nentes pelagum maris: Et cum descendisset seorsum invenit suum ossop quod est genus ignis» (encontró dos peces que yacían sobre las aguas, y eran como bueyes unidos <mediante un yugo> para arar toda la tierra desde el ocaso hasta la salida del sol según la orden del Padre invisible. Y como siguiera descendiendo, encontró nubes colgadas que cubrían el ancho mar. Y como descendiera, encontró, separado, su *ossop*, que es una especie de fuego). Debido a las llamas no pudo continuar su descenso, sino que volvió a subir y anunció a los ángeles que quería ocupar su trono sobre las nubes y ser semejante al Altísimo. Trató entonces a los ángeles como el mayordomo infiel a los deudores de su señor, y Dios le expulsó con ellos del cielo[82]. Pero Dios se compadeció de él y permitió a él y a sus ángeles que, durante siete días, hicieran cuanto les viniera en gana. En este plazo, Satán creó el mundo y a los hombres según la narración de *Génesis* 1.

226 Un destacado cátaro, Juan de Lugio, mantiene una creencia análoga[83]. Parece asimismo que este último era conocido en los círculos cátaros de los siglos XI-XII, puesto que la convicción de que fue el diablo el que creó el mundo se encuentra en diversas sectas. El alquimista Juan de Rupescissa debió muy probablemente de escuchar a los pobres de Lyon, influidos por los cátaros, su *poures hommes evangelisans*[84]. En todo caso hay que considerarle un puente con esta tradición.

227 Ahora bien, por lo que se refiere a nuestro texto, llama sobre todo la atención que contenga la palabra del búlgaro antiguo

82. Esto está en contradicción con el Evangelio, donde el señor alaba a su administrador infiel por su sensatez.

83. Aunque la secta de este Juan condenó a los concorrezanos. Del círculo de estos últimos procede nuestra *revelación de Juan*. En la *Summa Fratris Reineri* (*De propriis opinionibus Joh. de Lugio*) se dice: «Item dicit quod iste mundus est a diabolo» [Dice que este mundo es del diablo]. (Hahn, *loc. cit.*, I, p. 580.)

84. Rupescissa, *La Vertu et la propriété de la quinte essence*, p. 31: «Pour ce que nous entendons consoler et reconforter par l'aide de nostre livre les poures hommes evangelisans, à celle fin que leurs prieres et oraison ne soyent vaines et perdues en ce labeur et qu'ils ne soyent fort empeschés en ceste oeuvre, à leur declaireray et donneray un secret tiré du ventre des secrets des tresors de Nature, qui est une chose veritablement digne d'admiration, et doit estre honoree» [Puesto que intentamos, con ayuda de nuestro libro, consolar y confortar a los pobres hombres que propagan el Evangelio, a fin de que sus plegarias y su oración no sean en vano y se pierdan en este esfuerzo, y para que no se les impida mucho esta obra, voy a exponerles y ofrecerles un secreto sacado del seno de los secretos de la Naturaleza, que es una cosa verdaderamente digna de admiración y a la que debe honrarse]. En el tratado de Rupescissa *De confectione veri lapidis* (en Gratarolo, *Verae alchemiae artisque metallicae, citra aenigmata*, II, p. 229) se encuentra el tratamiento, desacostumbrado en la literatura alquimista, *Credas vir Evangelice*. Cabe suponer que originalmente se trataba de un *homme evangelisant*.

ossop. El equivalente de *ossop*, особь, que da Karl H. Meyer en su diccionario del eslavo eclesiástico antiguo[85] es κατ'ἰδίαν; особа (*ossóba*) significa «individuo, personalidad» en ruso, polaco y checo. En consecuencia puede traducirse *suum ossop* como «lo propio de él»[86]. Esto es naturalmente el fuego[87].

228 La idea de los dos peces que yacen sobre el agua, y la comparación con bueyes que aran, es extraña y necesita alguna explicación. Con este fin tengo que empezar por recordar la interpretación de san Agustín de los dos peces de la comida milagrosa: representan para él la persona, o el poder, real y sacerdotal[88], que sobrevive a la turbulencia de las masas populares como los peces a las tempestades marinas. Estos dos poderes se unen en Cristo, que es rey y sacerdote[89].

229 Aunque los dos peces del texto cátaro no se refieren ciertamente a los de la comida milagrosa, la interpretación agustiniana nos enseña algo que es esencial para el pensamiento de entonces: se concebía a los peces como «poderes reinantes». Mas como este texto es sin duda herético y representa especialmente un documento bogomilo, no puede hablarse en absoluto de una asimilación unitaria de *ambos* peces a Cristo. Tal vez simbolicen, como cabría suponer, dos «personas» o poderes anteriores al mundo, concretamente, en el sentido de esta herejía, a Satanael, el hijo mayor de Dios, y a Cristo, el hijo menor[90]. Ya Epifanio, en la 30.ª herejía de su *Panarium*, dice de los ebionitas que habían adoptado una doble descendencia divina: «Empero, dicen, Dios colocó a dos: uno, Cristo; el otro, el

85. *Altkirchenslavisch-griechisches Wörterbuch des Codex Suprašliensis.*

86. Dragomanov (*Zabelezhki vrkhy slavyanskite religioznoeticheski Legendi*, p. 7) se limita a hacer sobre *suum ossop* la observación de que hay una leyenda gitana según la cual se impidió con arena ardiente que el diablo crease el mundo.

87. Lo exterior y aparente del *corpus diaboli* es aire, «ejus vero ocultum [*sic*] est ignis» (pero lo oculto de él es el fuego). (Artefio, *Clavis maioris sapientiae*, en *Theatr. chem.* 1613, IV, p. 237.)

88. «Duo autem pisces... duas illas personas videntur significare, quibus populus ille regebatur... regiam scilicet et sacerdotalem» [Los dos peces parecen significar las dos personas que gobiernan a aquel pueblo, a saber: la real y la sacerdotal] (*Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, VI/1 [col. 72]). Me parece cuestionable la derivación de los peces de los dos animales de *4 Esra* 6, 49 ss. [Kautzsch, *loc. cit.*, II, pp. 367 s.] (cf. Soederberg, *La Religion des Cathares*, p. 97). El pasaje dice: «Entonces te reservaste dos de los seres "que habías creado". A uno le llamaste Behemot; al otro, Leviatán. Pero separaste a uno del otro». Esta imagen no cuadra bien con los dos peces del texto cátaro.

89. «Ita Dominus noster Jesus Christus ostenditur rex noster. Ipse est etiam sacerdos noster in aeternum secundum ordinem Melchisedech». [Así se muestra a nuestro Señor Jesucristo como nuestro rey. Es también nuestro sacerdote en la eternidad según la orden de Melquisedec] (san Agustín, *loc. cit.* [col. 73]).

90. Véase el § 77 [del presente volumen].

Diablo»[91]. Esta doctrina debió de difundirse en Asia anterior, pues la doctrina bogomila de Satanael como demiurgo surgió entre los paulicianos y euquitas que habitaban aquella región[92]. Nuestro documento no es más que una versión latina de la exposición que se incluye en la *Panoplia* de Eutimio Zigabeno, quien a su vez se remite al testimonio prestado por el obispo bogomilo Basilio ante el emperador Alejo Comneno en el año 1111[93].

230 Satán encuentra los dos peces —obsérvese— antes de la creación del mundo, esto es, en el estado previo a la existencia de éste, cuando el espíritu de Dios aleteaba por encima de las aguas oscuras (*Génesis* 1, 2). Si fuera *un* pez, podría interpretarse como una prefiguración del futuro Redentor, es decir, del preexistente Cristo del *Evangelio de san Juan*, el Logos que «en el principio estaba con Dios». (Cristo dice también en este texto, en relación a *Juan* 1, 2: «Ego autem sedebam apud patrem meum.») Pero son *dos* peces, unidos por una comisura (a saber: el yugo de los bueyes), a los que únicamente se puede relacionar con los peces zodiacales. En la horoscopia desempeñan los *zodia* el papel de condicionantes importantes, que modifican de manera esencial las influencias de los planetas que se encuentran dentro de ellos, o que, también sin los planetas, adjudican a las distintas casas un carácter especial. En nuestro caso, por tanto, caracterizarían los peces el ascendente, el momento del nacimiento del mundo[94]. Ahora bien, sabemos que los mitos cosmogónicos son en el fondo *símbolos del surgimiento de la consciencia* (algo de lo que no puedo ofrecer aquí una demostración más amplia)[95]. El estado prehistórico corresponde a lo inconsciente: expresado en términos alquímicos, el caos, la masa confusa o *nigredo*, y mediante el *opus*, que el adepto compara con la creación del mundo, se produce el *albedo* o *dealbatio*, el blanqueamiento, que a su vez se compara en parte con la luna llena y en parte con la salida del sol[96]. Al mismo tiempo significa la iluminación, es decir, la ampliación de la consciencia, que va de la mano de la «obra». En una formulación psicológica, los dos peces que el diablo encuentra en las aguas primigenias caracterizarían, así pues, el mundo de la consciencia recién surgido.

91. Cap. XVI, ed. Oehler [I, p. 266].

92. Véase Psello, *De daemonibus*, fol. N. V. v°, en la edición de Marsilio Ficino de 1497 [*Auctores Platonici*] que estoy consultando.

93. *Panoplia dogmatica*, col. 1290 ss. El nombre se escribe también Zigabenos.

94. Esta interpretación se corresponde también con las especulaciones astrológicas modernas.

95. Cf. al respecto Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*.

96. Ripleo, *Chymische Schrifften*, p. 35.

231 Especial atención merece la comparación de los dos peces con la yunta de bueyes uncida al arado. Los bueyes representan la fuerza motora del arado. Pero de igual manera significan los peces las fuerzas impulsoras del mundo que se aproxima, es decir, del futuro estado de consciencia. El arado es desde antiguo un signo de dominación de la tierra: allí donde el hombre ara ha arrancado un trozo de reino terrenal al estado primigenio y lo ha convertido en útil. Lo cual quiere decir que los peces regirán este mundo y lo someterán, actuando (astrológicamente) a través del ser humano y formando su estado consciente. Curiosamente, la labor de arar no se inicia, como todas las demás cosas, en Oriente, sino en Occidente. Este motivo lo volvemos a encontrar en la alquimia: «Sabe pues —dice Ripleo— que tu comienzo se producirá hacia el ocaso, desde donde te volverás hacia la media noche, las luces perderán totalmente su brillo y permanecerán noventa noches en el oscuro purgatorio sin luz: entonces dirigirás tu marcha hacia Oriente, donde pasarás por diversos colores»[97]. La labor alquimista comienza precisamente con el descenso a la oscuridad (*nigredo*), o a lo inconsciente. El trabajo con el arado, es decir, el enseñoramiento de la tierra, se produce *patris praecepto*. Por orden del Padre. Dios, por tanto, no sólo previó la enantiodromía, que comenzó en el año 1000, sino que también la proyectó. El mes mundial de los peces debe regirse por dos principios. Los peces están aquí, como los bueyes, colocados paralelamente, esto es: alineados para un mismo fin, aunque uno es Cristo y el otro el Anticristo.

232 Así tenemos que pensar por ejemplo el razonamiento de principios de la Edad Media (si es que puede utilizarse aquí esta expresión). No sé si un argumento semejante se ha discriminado alguna vez de manera consciente. Es posible, puesto que la profecía talmúdica que hemos mencionado, para el *anno Domini* 530*, permite suponer por una parte un cálculo astronómico y, por otra parte, una alusión astrológica al ♓ preferido por los maestros judíos. Pero es también posible que nos hallemos aquí no ante una relación consciente con ideas astrológicas, sino más bien ante un producto de lo inconsciente. Que lo inconsciente es perfectamente capaz de emplear tales «reflexiones» nos es suficientemente conocido por la experiencia con los sueños y el análisis de los cuentos populares y de los mitos[98]. La imagen de los peces como tal era un bien común

97. *Loc. cit.*, pp. 33 s.

* Cf. el § 133 del presente volumen.

98. De la literatura reciente quisiera mencionar a Laiblin, *Vom mythischen Gehalt unserer Märchen*, en Schloz y Laiblin, *Vom Sinn des Mythos.*

consciente, y puede —de modo inconsciente— haber expresado simbólicamente el significado. Hacia esta época (siglo XI) comenzaron los astrólogos judíos, como ya hemos mencionado, a calcular en ♓ el nacimiento del Mesías, y Joaquín de Fiore expresó claramente el sentimiento general de que se había iniciado una nueva era.

233 El texto de nuestra *Revelación de Juan* difícilmente surgiría antes del siglo XI, ni mucho después de él. Con el comienzo de dicho siglo, es decir, astrológicamente en el centro del eón de Piscis, brotaron por doquier herejías como hongos, y significativamente, poco después de empezar, aparece el antagonista de Cristo, el segundo pez, es decir, el diablo, como *demiurgo*. Desde una perspectiva histórica, esta idea supone una especie de renacimiento gnóstico, ya que al demiurgo del gnosticismo se le considera un ser maligno, del que todo mal procede[99]. Es importante en este fenómeno su *sincronicidad*, es decir, el momento astrológicamente determinado en que ocurre.

234 Que las ideas cátaras penetraran en la alquimia no es causa de mayor asombro. Pero no conozco ningún texto que atestigüe que el símbolo cátaro del pez se transmitió en la alquimia y que, en consecuencia, pudiera hacérsele responsable del símbolo íctico lambsprinckiano de la materia arcana y de su antinomia interna. El símbolo de Lambsprinck no surgió seguramente antes de finales del siglo XVI, y supone una revitalización del arquetipo. Representa a dos peces yuxtapuestos que nadan en el mar —*in nostro mari*—, con lo que se hace referencia al *aqua permanens*, la materia arcana. Se los designa como *spiritus* y *anima*, como ciervo y unicornio, los dos leones, el perro y el lobo, o dos aves que luchan entre sí, y se señala de ese modo la doble naturaleza de Mercurio[100].

235 Si tengo razón en mis reflexiones, basadas en un cierto conocimiento del pensamiento simbólico medieval, nos encontramos aquí ante una considerable constatación de la concepción que desarrollé de partida. Pues con el año 1000 se inicia un mundo distinto, que se manifiesta inicialmente en extraños movimientos religiosos como los de los bogomilos, cátaros, albigenses, valdenses, *pauperes spiritus*, *fratres Liberi Spiritus*, beguinas, begardos, etc., y en la Religión del Espíritu Santo de un Joaquín de Fiore. Forman parte de estos movimientos el impulso que cobra la alquimia y —*last not least*— el protestantismo, la Ilustración y las ciencias naturales, junto con el auge de lo verdaderamente demoníaco que vive nuestra

99. Para los gnósticos de Ireneo, el demiurgo es el hermano más joven de Cristo, como ya hemos dicho.

100. *Mus. herm.*, p. 343.

época, simultáneamente con una disminución del cristianismo respecto al racionalismo, el intelectualismo, el materialismo y el «realismo».

236 Cómo surge el símbolo del pez de manera autóctona de lo inconsciente quisiera mostrarlo en un ejemplo concreto. Se trata del caso de una mujer joven que tenía unos sueños extraordinariamente vivos y plásticos. Estaba bajo la influencia de la ideología materialista de su padre, que vive un matrimonio no precisamente feliz. A estas condiciones ambientales poco favorables para ella, se cerraba, ya desde la infancia, forjándose una intensa vida interior. Sustituyó a sus padres por dos árboles del jardín. Cuando tenía seis o siete años soñó que *el buen Dios le había prometido un pez dorado*. A partir de ese momento soñó a menudo con peces. Posteriormente, algún tiempo antes de iniciar un tratamiento psíquico por sus múltiples problemas, soñó que *se encontraba a la orilla del Limmat y que miraba al agua desde arriba. «Un hombre arroja al río un trozo de oro, el agua se vuelve transparente y se puede ver el fondo*[101]. *En él hay un arrecife de coral y gran cantidad de peces, entre ellos algunos con el vientre de brillo plateado y el dorso dorado»*. Durante el tratamiento tuvo el siguiente sueño: *«Me acerco a la orilla de un río anchuroso. Al principio no veo muchas cosas, sólo agua, tierra y rocas. Arrojo al agua las hojas con mis anotaciones, con el sentimiento de devolver algo a la corriente. Poco después me dan una caña de pescar. Me siento con ella sobre un bloque de piedra y me pongo a pescar. Sigo sin ver nada más que agua, tierra y rocas. De repente pica un pez pesado. Tiene el vientre plateado y el dorso dorado. Cuando tiro de él para llevarlo a tierra, el paisaje se anima: la roca se adelanta como parte sólida más antigua de la tierra; crecen la hierba y las flores, y los matorrales se extienden hasta el bosque. Se levanta un viento y pone todo en movimiento. Estoy sentada con una tensión indescriptible, pero quietecita. De repente oigo detrás de mí la voz del señor* X <X es un hombre mayor al que sólo conoce de oídas y a través de un retrato, pero que en su opinión posee autoridad>. *Dice en voz baja, pero con determinación: "Al paciente en la esfera más íntima se le asignará el pez, el alimento de lo profundo". En este momento se mueve en torno a mí un círculo que toca también el agua. Entonces vuelvo a oír la voz: "Para el valiente en la segunda esfera puede tornarse en victoria; pues allí impera*

101. El hecho de volverse el agua transparente se debe a que se presta atención (valor, oro) a lo inconsciente. Es una ofrenda al genio del manantial. Cf. a este respecto la visión del *sutra* de Amitāyur-Dhyāna, en [Jung,] «Acerca de la psicología de la meditación oriental» [OC 11,14, § 913 ss.].

la lucha". Después de esto, un segundo círculo se mueve en torno a mí; esta vez toca ya la orilla del otro lado. Al mismo tiempo se revela la lejanía, y se hace visible una tierra multiforme. El sol remonta el horizonte. Oigo la voz, que parece venir de lejos: "Surgen de las anteriores la tercera y la cuarta esfera, elevadas por igual. Pero la cuarta esfera —aquí la voz cesa un instante, como reflexionando— la cuarta esfera se une a la primera[102]*. Es la más elevada y la más profunda a la vez; pues lo más alto y lo más profundo se unen. Son en el fondo una misma cosa"».* En este momento se despertó con zumbido en los oídos.

237 El sueño tiene todas las características de los llamados «sueños grandes», y posee además la calidad de lo «pensado», que es característico del tipo de actitud intuitiva. Si la soñante tenía ya por aquel tiempo ciertos conocimientos psicológicos, le faltaba en cambio cualquier conocimiento del simbolismo del pez. En relación con los detalles hay que observar lo siguiente: la orilla del río representa, por así decirlo, el umbral de lo inconsciente. Pescar es un intento intuitivo de «capturar» contenidos inconscientes (peces). La plata y el oro del pez designan (en lenguaje alquimista) lo femenino y lo masculino, es decir, el aspecto hermafrodita del pez, lo que lo señala como una *complexio oppositorum*[103]. Opera una animación mágica[104]. El hombre mayor es una personificación del arquetipo del sabio anciano. Ya conocemos al pez como «alimento milagroso». Es el alimento (eucarístico) de los «perfectos» (*teleioi*). El primer círculo, que toca el agua, ilustra la integración (parcial) de lo inconsciente. La lucha corresponde al conflicto de los opuestos, tal como el de la consciencia y la sombra. El segundo círculo toca la «orilla del otro lado», donde tiene lugar la unión de los opuestos. Así, en el «sistema mercurial» indio se denomina *pâra-da*, «otorgando la otra orilla», a la sustancia arcana, y es, como en Occidente, el mercurio[105]. La cuarta esfera, resaltada por un importante hiato, es *la* esfera que, reuniéndose con las otras tres, forma con ellas una unidad[106]. Los círculos forman de manera natural un mándala, en el que, paradójicamente, la periferia coincide con el centro. Esto recuerda la imagen de Dios: «Deus est circulus cuius centrum ubi-

102. Cf. el cap. XII.

103. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12]: el concepto *coniunctio*, *passim*.

104. El Ichthys (= Cristo o Attis) es el alimento que otorga vida (inmortal).

105. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 3 - 336 ss. y [Jung,] «El espíritu Mercurio», [OC 13,2,] cap. 9.

106. *Psicología y alquimia* [OC 12, § 26 y 209] y «El espíritu Mercurio» [OC 13,2, § 272], así como «Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad» [OC 11,2, § 184 ss.].

que, circumferentia vero nusquam»*. El motivo de la coincidencia del primero con el cuarto se expresa ya en el *axioma de María*: «Uno se convierte en dos; dos, en tres, y del tercero procede el único como cuarto» (*to hen tetarton*).

238 Este sueño resume, por así decirlo, en la más apretada brevedad, todo el simbolismo del proceso de individuación, y lo hace en una persona que desconoce por completo la literatura sobre este tema. Este tipo de casos, que en absoluto son raros, deberían hacernos pensar. Demuestran verdaderamente la existencia de un «saber» inconsciente respecto al proceso de individuación y su simbolismo histórico.

* Dios es un círculo cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no está en ninguna.

XI

LA INTERPRETACIÓN ALQUIMISTA DEL PEZ

239 Volvamos ahora al problema que nos plantea la citada *Instructio de arbore solari*, a saber: la cuestión de cómo se captura al pez. La *echenais* ejerce sobre los barcos una atracción que con lo que mejor puede compararse es con la influencia del imán sobre el hierro. La tradición muestra que la atracción parte del pez y detiene el vehículo que los hombres gobiernan o impulsan con los remos[1]. Menciono este rasgo aparentemente insignificante porque, como veremos, en la visión alquimista, la atracción no proviene ya del pez, sino de un imán que se encuentra en poder del hombre y es el que ejerce la que hasta entonces era una fuerza misteriosa del pez. Si tenemos presente el significado del mismo, resulta fácil de comprender que este centro arcano irradia una poderosa fuerza de atracción que es perfectamente comparable al magnetismo del Polo Norte[2]. Como veremos más adelante, también los gnósticos

1. «Echenaïs est semipedalis pisciculus, nomen sumsit quod navem adhaerendo teneat, licet ruant venti, saeviant procellae, navis tamen quasi radicata in mari stare videtur nec moveri potest... Hunc Latini moram (Remora) appellant» [Echenais es un pececillo de medio pie de largo, y debe su nombre a que detiene la nave pegándose a ella, de modo que ésta, aunque soplen los vientos y se enfurezcan las tormentas, parece tener raíces en el mar y no puede moverse... Por eso los latinos le llaman Rémora, «retraso»] (Du Cange, *Glossarium*, cons. la voz Echenaïs. Cita procedente del manuscrito de un *Bestiarium*). Este pasaje procede literalmente del *Liber etymologiarum* (XII, VI) de Isidorus Hispalensis [san Isidoro de Sevilla]. El nombre del pez es aquí *echinus*, lo que propiamente significa erizo de mar, animal que, por su estructura radial, pertenece a la misma línea que la estrella de mar y la medusa.

2. Que la fuerza de la *echenais* se consideraba magnética se deduce de la leyenda según la cual había que arrojar a un pozo una *echenais* salada para atraer a la superficie el oro que había en él. Véase Masenio, *Speculum imaginum veritatis occultae*, *s. v.*

han proclamado algo parecido acerca del efecto magnético de su figura central (punto, mónada, hijo, etc.). Constituye por tanto una notable novedad que el alquimista se avenga a aplicar un instrumento del que espera que irradie las mismas fuerzas que la *echenais*, pero en dirección opuesta. Esta inversión es importante para la psicología de la alquimia, porque representa un caso paralelo a la pretensión de los adeptos de poder generar con su arte —*Deo concedente*— el *filius macrocosmi*, correspondiente a Cristo. Con ello pasa el *artifex*, o su instrumento, en cierta medida, a ocupar el lugar de la *echenais* y de todo cuanto ésta representa como *arcanum*. Por así decirlo, ha espiado el misterio del pez y quiere atraer el *arcanum* a la superficie y generar a partir de ahí el *filius philosophorum*, el *lapis*.

240 Pues el «imán de los sabios», que debe atraer al pez milagroso, puede ser *enseñado*, tal como indica el texto. El contenido de esta doctrina secreta es el verdadero *arcanum* de la alquimia, que concierne al descubrimiento o la fabricación de la materia prima. La «doctrina» o «teoría» se personifica o, mejor dicho, se concreta como *mercurius non vulgi id est philosophorum*. Este concepto es también ambiguo como el antiguo Hermes, tan pronto es una sustancia parecida al mercurio, como una filosofía. Dom Pernety expresa este *quid pro quo* de manera drástica con las siguientes palabras: «La materia del mercurio filosófico... tiene una virtud imantadora que atrae de los rayos del Sol y de la Luna el mercurio de los Sabios»[3]. Sobre la materia prima hablan mucho los adeptos y dicen muy poco; tan poco que incluso, la mayoría de las veces, es imposible hacerse una idea correcta al respecto[4]. Este comportamiento indica una considerable dificultad de pensamiento, en primer lugar, y por tanto de manera comprensible, porque no existe una materia semejante, a partir de la cual pudiera fabricarse el *lapis*, ni tampoco se fabricó nunca una materia tal que hubiera respondido de alguna manera a las expectativas, y luego porque las denominaciones de la materia prima se refieren a algo que no representa ninguna materia determinada, sino que más bien tiene que ser el concepto intuitivo de una *situación psíquica de partida*, como por ejemplo Agua de la vida, Nube, Cielo,

«Echenaïs». Al «imán» se le llamaba asimismo agua amoniacal, que, añadida a soluciones metálicas, atrae «al instante al fondo del vaso todo lo que de bueno haya en él / ya sea oro o tintura» (*Lexicon medico-chymicum*, p. 156).

3. *Dictionnaire mytho-hermétique*, *s. v.* Magnès [p. 263]: «La matière du mercure philosophique... a une vertu aimantive qu'attire des rayons du Soleil et de la Lune le mercure des Sages».

4. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12, § 425 ss.].

Sombra, Mar, Madre, Luna, Dragón, Venus, Caos, masa confusa, microcosmos, etcétera.

241 Entre el gran número de nombres semejantes figura también la «magnesia», con la que no se alude a la *magnesia usta* (óxido de magnesio) de la farmacopea[5]. Magnesia es, antes bien, la «tota mixtio» o «copulata mixtio», «de qua extrahitur ista humiditas»[6] (es decir, *radicalis lapidis nostri*)[7]. En el tratado *Aristoteles de perfecto magisterio*[8] se describe la complicada fabricación de la magnesia. Representa la sustancia arcana blanqueada[9]. En la *Turba* dice Pandolfo: «Ordeno también que se tome el oculto y noble secreto que es la magnesia blanca»[10]. Para Heinrich Khunrath es la magnesia sinónimo de «Caos» y «Aes Hermetis». «Un Ente o Ser Uno-Trino, Católico o Universal, esto es / General Mundial / Naturalmente compuesto de Cuerpo, Espíritu y Alma / ahora Únicamente Un verdadero Subiectum Catholicon / y auténtico Universal Materiam Lapidis Philosophorum»[11]. La magnesia es de naturaleza femenina[12], como el imán es de naturaleza masculina[13]. Porta en consecuencia «en su vientre la *sal armoniacum et vegetabile*, que es la sustancia arcana de la piedra[14]. Ya en la alquimia griega es la magnesia, o la *magnes*, la sustancia transformadora hermafrodita[15]. Para los alquimistas griegos, la voz magnesia está relacionada con *magnes* no sólo por el sonido, sino también por el sentido. Así, la «receta» de Rosino dice: «Toma por tanto esta piedra animada, es decir, la que

5. Berthelot dice de la *magnésie*: «Jusqu'au XVIIIe siècle, <le mot> n'a rien eu de commun avec la magnésie des chimistes d'aujourd'hui» [Hasta el siglo XVIII <esta palabra> no tuvo nada en común con la magnesia de los químicos de hoy día] (*Alch. grecs*. Introducción, p. 255). En Plinio y Dioscórides designa la magnetita o piedra imán.

6. Mylio, *Phil. ref.*, p. 31.

7. El *corpus magnesiae* es la «radix domus clausae» [raíz de la casa cerrada], el «venter» [vientre], en el que se unen Sol y Luna (*Aurora consurgens*, en *Art. aurif.* I, p. 191).

8. *Theatr. chem.* (1602), III, pp. 88 s.

9. Mylio denomina *exaltatio* al 10.º grado del proceso: «Quae est nostrae magnesiae dealbatae ingeniosa nobilitatio» [Exaltación, que es el hábil refinamiento de nuestra magnesia blanqueada] (*loc. cit.*, p. 129). Por eso dice el *Rosarium philosophorum* (*Art. aurif.* II, p. 231): «Magnesia est Luna plena» [la magnesia es la luna llena].

10. «Iubeo capere occultum et honorabile arcanum quod est, magnesia alba» (Sermo XXI, p. 19).

11. *Von hyleatischen Chaos* (llam. «Confessio»), pp. 5 s.

12. «Magnesia, id est, foemina» [Magnesia, esto es, la mujer] (Rulando, *Lexicon alchemiae*, p. 317).

13. Hay no obstante en la región de Alejandría y en la Tróade una piedra de imán «sexus foemini, et nullius usus» [de género femenino y de ninguna utilidad] (Rulando, *loc. cit.*, p. 315).

14. Véase el *Duodecim tractatus de lapide philosophorum*, en *Theatr. chem.* (1613) IV, pp. 499 ss.

15. Berthelot, *Alch. grecs*, Introducción, p. 255.

posee un alma, a saber: la mercurial[16], dotada de sensaciones, esto es, la que percibe la presencia y la influencia de la magnesia y del imán, y el *calaminaris* y la piedra viva, por medio del movimiento en el lugar, del seguimiento y el rechazo», etcétera[17].

242 De este texto se deduce con suficiente claridad que en el procedimiento propiamente alquímico no se trataba en modo alguno de procesos químicos, pues para ello el cuerpo que se ha de transformar no necesita animación ni sensibilidad. Las funciones psíquicas le son sin embargo indispensables cuando, como en el caso de la magnesia, se trata de una de las muchas expresiones con las que los adeptos se referían a lo inconsciente, es decir, a la parte oculta del alma que, por proyección espontánea, se les había escapado en las sustancias químicas desconocidas, y que ahora se burlaba de ellos en cientos de sustancias arcanas, es decir, de los ingenuos entre ellos, que durante demasiado tiempo no habían observado nada, a pesar de que en los textos de sus clásicos no son pocas las indicaciones que les hubieran señalado la vía acertada. Por desgracia, en el presente no hemos salido todavía tanto de la Edad Media como para entender sin más los propósitos de la alquimia sin tener que salvar antes considerables dificultades.

243 El *lapis animalis* de Rosino es, así pues, un ser animado, del que se supone que *nota*, o que *percibe* (*sentientem*) la influencia de la magnesia y del imán. Pero, a la inversa, el *magnes* es una «cosa animada». Así, el jurisconsulto y alquimista de Basilea Juan Crisipo Faniano dice: «Si Tales de Mileto quiso llamar cosa animada a la piedra de Hércules, es decir, al imán, porque parece atraer y obligar al hierro, ¿por qué no hemos de decir también nosotros que la sal... es una sustancia animada?»[18]. Y Dorneo escribe: «Recibimos la enseñanza de la piedra de imán, en la que no se ve <con los ojos> aquella fuerza magnética que atrae al hierro, porque en ella hay encerrado un espíritu que los sentidos no

16. «Magnesia es el agua mezclada congelada en el aire, que resiste al fuego / la tierra en la piedra / nuestro mercurio, *mistio substantiarum*, que es por dentro todo mercurio» (Rulando, *loc. cit.*, p. 317).

17. *Rosinus ad Sarratantum* (*Art. aurif.* I, p. 311): «Recipe ergo hunc lapidem animalem: id est, animam in se habentem, scilicet Mercurialem sensibilem: id est, sentientem praesentiam, et influentiam magnesiae et magnetis, et calcinarem <et lapidem> per motum localem, prosequendo et fugando vegetabilem», etc. En lugar de «et lapidem», el texto de 1593, que tengo delante, dice «ac apicem», lo que carece de sentido. Es fácil de ver el error del tipógrafo. Rosinus es una modificación de Zosimos [Zósimo] a consecuencia de una transcripción árabe.

18. *De arte metallicae metamorphoseos et Philiponum liber singularis*, reproducido en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 44.

pueden percibir»[19]. De hasta qué punto la incomprensibilidad del magnetismo tuvo un efecto numinoso sobre los hombres de épocas anteriores nos ofrece san Agustín un impresionante ejemplo: «Sabemos —dice— de la piedra de imán que de modo milagroso atrae al hierro, lo que, cuando lo vi por primera vez me produjo un intenso escalofrío» (*vehementer inhorrui*)[20]. Todavía el humanista Andrea Alciati (m. 1550) exclama: «De ahí que quien por primera vez perciba y vea la propiedad del imán de atraer el hierro no pueda evitar dejarse llevar de inmediato por el asombro... Y no basta con que algunos nos impongan la fuerza sin duda secreta de estas cosas, que son tan comúnmente conocidas. Pues ¿cómo definirán esas ocultas fuerzas de las que no pueden mostrar más que un nombre?»[21]. El famoso anatomista y astrólogo Gabriel Falopio (1490-1563) tuvo al parecer a los imanes, junto con el mercurio y los purgantes por maravillas inexplicables, cuyo «effectus cum stupore sit admirandus», como dice Libavio en su *Ars prolatoria*[22]. Estas manifestaciones permiten conocer la reacción ingenua de hombres inteligentes y reflexivos para los que tales observaciones eran milagros inexplicables. Es por tanto comprensible que tuvieran a estos portentosos objetos por cosas *animadas* (*calx viva*, *lapis animatus*, etc.). Así, también el imán es un ser animado, como la misteriosa piedra que posee la propiedad de sentir. En el *Duodecim tractatus*[23] figura el *magnes* como símbolo del «aqua roris nostri» (agua de nuestro rocío), «cuya madre es el punto central de Sol y Luna, de los celestiales tanto como de los terrenales». A esta agua

19. *Philosophia chemica* en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 497. En este pasaje expone el autor su opinión del «anima rerum»: «Corpus... cuiusque rei carcer est, quo virtutes animae rerum detinentur, ac impediuntur, quo minus carum spiritus naturales in illam vires et actiones suas libere possint imprimere. Talis est et eiusdem efficaciae spiritus eiusmodi rerum insensatarum pro sui subiecti ratione, qualis est in homine fides indubia» [El cuerpo de cada cosa es una cárcel, en la que están prisioneras e impedidas las facultades anímicas de las cosas, de modo tal que los espíritus naturales no pueden imprimir en él libremente sus poderes y efectos. El espíritu de esas cosas irracionales es de la misma clase y eficacia en relación con su sujeto que la fe indubitable para el hombre]. Las potencias divinas encerradas en los cuerpos no son otra cosa que Dioniso repartido en la *hyle* [la materia].

20. *De civitate Dei*, XXI, cap. IV. Igual de milagrosa es para san Agustín la cal viva: «Quam mirum est —dice— quod cum exstinguitur, tunc accenditur?» (¡Qué maravilloso es que cuanto más se extingue más se enciende!) [col. 996 y 995].

21. *Emblemata*, Embl. CLXXI, p. 715 a: «Quare qui primum magnetis virtutem trahentis ferrum agnoverit et viderit, non potest non illico in admirationem rapi... Neque satis est, si aliqui harum rerum arcanam quandam vim tam vulgo tritam nobis obtrudant. Quomodo enim definient occultam illam vim, de qua nihil preter nomen possunt ostendere?».

22. [cuyo efecto hay que admirar con asombro.] En *Commentariorum alchymiae*, *pars* II, lib. V, cap. XVII [p. 101].

23. *Duodecim tractatus de lapide philosophorum*, en *Teatr. chem.*, (1613) IV, p. 499.

(la conocida *aqua permanens*) la apostrofa el autor anónimo de la siguiente manera: «Oh, santa y admirable naturaleza, que no permites errar a los hijos de la doctrina, como a diario muestras en la vida humana. Por ello he expuesto en estos tratados tantas razones naturales, para que... el lector pueda comprender todo cuanto, con la bendición de Dios, han visto mis ojos», etcétera[24].

244 Se traslucen aquí los pensamientos de la doctrina, del *aqua doctrinae*. Como ya hemos visto anteriormente, el «imán» o «rocío celestial» puede enseñarse. Ahora bien, frente a éste tenemos a la «piedra animada», que «percibe» la influencia del imán, es decir, del par formado por el imán y la magnesia. La piedra animada, como el imán, es precisamente materia arcana, y sólo las sustancias de esta clase entran en la combinación que finalmente conduce al objetivo, a saber: al *lapis philosophorum*, dotado de cuerpo, alma y espíritu. Dice Dorneo: «<Los paganos> dicen que la naturaleza desea una naturaleza semejante, y se recrea junto con su naturaleza. Si en cambio se une a una <naturaleza> extraña, se destruye la obra de la naturaleza»[25]. Juega en este caso con el axioma que suele atribuirse al alquimista Demócrito. «Ἡ φύσις τῇ φύσει τέρπεται, καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν νικᾷ, καὶ ἡ φύσις τὴν φύσιν κρατεῖ» (La naturaleza se alegra de la naturaleza; la naturaleza vence a la naturaleza; la naturaleza domina la naturaleza)[26].

245 Del mismo modo que *magnes* y magnesia constituyen un par, también, como es sabido, el «lapis animatus sive vegetabilis»[27] es un *rebis* y hermafrodita, que procede de la boda real. Se contraponen por tanto dos pares, que por atracción forman un cuaternio, es decir, la base cuádruple de la totalidad[28]. Los pares, como se

24. [*loc. cit.*] «O sancta et admirabilis natura, quae filios doctrinae errare non permittis, sicuti in vita humana in dies demonstras. Porro in hisce... Tractatibus tot rationes naturales in medium attuli, ut... Lector, intelligere possit ea omnia, quae oculis meis Deo benedicente vidi». La extraordinaria importancia del agua en la alquimia se remonta en mi opinión a fuentes gnósticas: Τετίμηται δὲ καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τοῦτο ὡς θεὸν ἡγοῦνται, σχεδὸν φάσκοντες εἶναι τὴν ζωὴν ἐκ τούτου [También se venera al agua, y creen en ella como en un dios, ya que afirman que la vida procede de ella] (Epiphanius, *Panarium*, LIII, cap. 1).

25. *Ars chemistica*, en *Theatr. chem.* (1602), I, p. 252: «<Gentiles pagani> Inquiunt enim, natura naturam sibi similen appetit, et congaudet suae naturae: si alienae iungatur, destruitur opus naturae».

26. Δημοκρίτου φυσικὰ καὶ μυστικά. (Berthelot, *Alch. grecs*, II, I, 3). Según cuenta Demócrito, este axioma se lo había revelado su fallecido maestro (*loc. cit.*). Sinesio, en su tratado dirigido a Dioscuro, sacerdote de Serapis (Berthelot, *loc. cit.*, II, III, p. 57), afirma que el maestro de Demócrito fue Ostanes, y que de él procede el axioma.

27. En nuestros textos *vegetabilis* significa «viviente» cuando se aplica a Mercurio, y «vivificante» cuando se aplica a la quintaesencia.

28. Cf. al respecto *La psicología de la transferencia* [OC 16,12, § 433 ss.] y «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares» [OC 9/1,8, § 429 ss.].

desprende del simbolismo, significan una misma cosa, a saber: una *complexio oppositorum*, o el «símbolo unificador»[29]. Si en nuestros textos no se exponen como una misma cosa, ni como coincidencia con la materia arcana, esto tiene que tener una razón que no es posible conocer a partir de los símbolos que se establecen para las dos sustancias: aquí tenemos por ejemplo la magnesia y allí el agua; aquí el imán y allí el pez, y sin embargo ambas cosas significan la materia prima a partir de la cual se produce el nacimiento milagroso. La diferencia a la que se refieren los adeptos la muestra este pasaje de un tratado del siglo XVII compuesto por Iohannes Collesson, prior de la Orden de San Benedicto: «Pero, por lo que se refiere a la sustancia mediante la que se disuelven el oro y la plata comunes de manera natural y filosófica, nadie debe imaginar que, por medio del imán y de medios filosóficos, se atrae cualquier otra cosa que no sea el alma general del mundo de los cuerpos superiores, pero sobre todo de los rayos del Sol y de la Luna. Por lo que está claro que quienes piensan que podrían disolver, de forma natural y física, metales perfectos, no conocen nada del mercurio ni del líquido filosófico», etcétera[30].

246 Es evidente que hay que distinguir dos categorías de símbolos: en primer lugar aquellos que designan la sustancia extrapsíquica, química, o su equivalente metafísico, tal como *serpens mercurialis*, *Sanctus Spiritus*, *anima mundi*, *veritas*, *sapientia*, etc.; en segundo lugar aquellos que dan nombre a los medios fabricados por los adeptos, tales como *solventia* (*aqua*, *acetum*, *lac virginis*) o su equivalente «filosófico», a saber la *theoria* o *scientia* que, si es «acertada», tiene efectos milagrosos sobre la materia, como expone Dorneo en sus tratados filosóficos[31].

247 Entre los alquimistas, estas opiniones se mezclan constantemente: tan pronto la sustancia arcana no es al parecer más que un

29. *Tipos psicológicos* [OC 6, V, 3: «El significado del símbolo unificador», § 315 ss.].

30. «Quantum autem ad substantiam, qua naturaliter et Philosophice aurum et argentum vulgare solvuntur attinet, nemo sibi imaginari debet, ullam aliam, quam animam mundi generalem, quae per magnetes et media Philosophica trahitur et attrahitur de corporibus superioribus maxime vero de radiis Solis et Lunae. Unde liquet illos Mercurii seu menstrui Philosophici nullam habere cognitionem, qui naturaliter et physice metalla perfecta dissolvere cogitant» (*Idea perfecta philosophiae hermeticae*, en *Theatr. chem.*, 1661, VI, p. 152). La primera edición del tratado está fechada en 1630. De Colesson no parece saberse nada.

31. «Est in rebus naturalibus veritas quaedam quae non videtur oculis externis, sed mente sola percipitur, cuius experientiam fecerunt Philosophi, eiusque talem esse virtutem compererunt, ut miracula fecerit» [Hay en las cosas naturales una cierta verdad que no puede verse con los ojos exteriores, sino que únicamente se percibe con el entendimiento. Los filósofos tienen experiencia de ello y están convencidos de que su fuerza es tan grande que realiza milagros] (*Speculativa philosophia*, en *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 298).

cuerpo químico, como tan pronto es una idea, a la que hoy llamaríamos contenido psíquico. De una manera muy plástica describe Pernety esta confusión en su explicación sobre el imán: «Pero no es necesario imaginarse que este imán sea el imán vulgar. Ellos <los alquimistas> no le han dado este nombre más que a causa de su simpatía natural con lo que ellos llaman su acero adamantino. Éste es la materia prima de su oro y el imán es la materia prima de su acero. El núcleo de este imán encierra una sal oculta, un disolvente específico para calcinar el oro filosófico. Este preparado de sal forma su mercurio con el que hacen el elixir de los Sabios al blanco y al rojo. Se convierte en una mina de fuego celeste, que sirve de fermento a su piedra»[32]. En su opinión tiene por tanto el imán, como secreto de su efecto, una sal que preparan los adeptos. Siempre que un alquimista habla de «sal», sólo de una manera muy condicionada se refiere al NaCl o a otra clase de sal. Puede suponerse con bastante seguridad que no puede prescindir en absoluto de su significado simbólico y que, en consecuencia, en la sustancia química incluye la *sal sapientiae*. Ésta es la sal oculta en el imán y fabricada por el adepto, es decir, es por una parte un producto de su arte, mientras que por otra existe ya escondida en la naturaleza. Esta contradicción se resuelve sin más asumiendo que se trata sencillamente de la *proyección de un contenido psíquico*.

248 Una situación semejante la encontramos en Dorneo: aquí no se trata de la sal de la sabiduría, sino de la *veritas*, que para él está por una parte oculta en las cosas naturales y, por otra, es evidente que representa un concepto «moral». La *veritas* significa para él «una medicina que mejora y transmuta lo que no existe ya en lo que fue antes de su corrupción y en mejor, y lo que no es, en lo que debe ser»[33]. Esta «verdad» es una *substantia methaphysica* que no está sólo en las cosas, sino también oculta en el cuerpo humano: «En el cuerpo humano se esconde cierta sustancia metafísica conocida por muy pocos. No necesita... de ningún medicamento, sino que ella misma es el medicamento incorrupto»[34]. Es por lo tanto el

32. *Dictionnaire mytho-hermétique*, *s. v.* aiman [p. 12]: «Mais il ne faut pas s'imaginer que cet aiman soit l'aiman vulgaire. Ils <los alquimistas> ne lui ont donné ce nom qu'à cause de sa sympathie naturelle avec ce qu'ils appellent leur acier <adamas>. Celui-ci est la mine <materia prima> de leur or, et l'aiman est la mine de leur acier. Le centre de cet aiman renferme un sel caché, un menstrue propre à calciner l'or philosophique. Ce sel préparé forme leur mercure, avec lequel ils font le magistère des Sages au blanc et au rouge. Il devient une mine de feu céleste, qui sert de ferment à leur pierre».

33. «Medicina, corrigens et transmutans id, quod non est amplius, in id quod fuit ante corruptionem, ac in melius, et id quod non est, in id quod esse debet» (*loc. cit.*, p. 267).

34. «In corpore humano latet quaedam substantia metaphysica, paucissimis nota, quae nullo... indiget medicamento, sed ipsa medicamentum et incorruptum» (*loc. cit.*, p. 265).

«afán de los adeptos librar de sus cadenas, en las cosas sensibles, una verdad insensible»[35]. Así pues, todo el que quiera aprender el arte químico, tiene que estudiar la «verdadera filosofía», y no «la aristotélica», como añade Dorneo, pues la doctrina verdadera es, para decirlo con Collesson, el imán, con el que puede liberarse de los cuerpos el «centrum veri» (el centro de la verdad), y con el que pueden transformarse. «Los filósofos—dice Dorneo— han conocido gracias a una cierta inspiración divina que esta virtud y vigor celestial puede ser liberado de sus cadenas; no mediante lo contrario, sino mediante lo que le es similar. Puesto que en el hombre o fuera de él existe algo semejante, porque es conforme a esta sustancia... lo similar se reforzará con lo similar, mediante la paz, antes que mediante la guerra», etcétera[36].

249 Así pues, el aprendizaje que constituye la adquisición y la posesión de la conciencia —*divino quodam afflatu*— es al mismo tiempo el instrumento que consigue liberar a la doctrina o teoría de su encierro en el «cuerpo», ya que el símbolo que representa el aprendizaje designa y *es* también el objeto misterioso sobre el que se manifiesta. El aprendizaje aparece en la consciencia del adepto como un regalo del Espíritu Santo. Es un *thesaurus* como saber del misterio del arte, es decir, del tesoro escondido en la materia prima, de la que se cree que se encuentra fuera del hombre. El tesoro de la doctrina y el precioso *arcanum*, que se sospecha en la materia oscura, son una y la misma cosa, lo que para nosotros no constituye ningún descubrimiento, por cuanto hace tiempo que sabemos que estos *arcana* deben su existencia a las proyecciones inconscientes. Dorneo es el pensador que, primero y con mayor claridad, reconoció el extraordinario dilema de la alquimia: *es una y la misma sustancia arcana, tanto si se encuentra dentro del hombre como fuera de él*. El procedimiento «alquímico» tiene lugar en el interior y en el exterior. Quien no sepa liberar a la *veritas* de sus ataduras en su propia alma, tampoco podrá realizar el *opus* físico, y quien sabe hacer la piedra sólo puede hacerla en virtud de la doctrina correcta, por medio de la cual él mismo se transformará o que genera como consecuencia de su propia transformación.

35. «Chemistarum... studium in sensualibus insensualem illam veritatem a suis compedibus liberare» (*loc. cit.*, p. 271).

36. «Philosophi divino quodam afflatu cognoverunt hanc virtutem, caelestemque vigorem a suis compedibus liberari posse: non contrario... sed suo simili. Cum igitur tale quid, sive in homine sive extra ipsum inveniatur, quod huic est conforme substantiae,... similia similibus esse corroboranda, pace potius, quam bello» (*loc. cit.*, p. 265).

250 Sobre la base de estas reflexiones llegó Dorneo a comprender la importancia fundamental del *autoconocimiento*. «Procura pues —dice— proceder de manera acorde con como quieres que sea la obra en la que te afanas»[37]. Dicho con otras palabras: las expectativas que se ponen en la obra tienen que estar dirigidas al propio yo. La fabricación de la sustancia arcana, la *generatio mercurii*, sólo le es posible a quien tiene pleno conocimiento de la doctrina; pero «no podemos adquirir certeza respecto a cualquier duda si no es a través de la experiencia, y no podemos hacerlo mejor que <cuando experimentamos> en nosotros mismos»[38]. La doctrina expresa por tanto la experiencia interior o depende de ella en esencial medida: «Deberá saber que el mayor tesoro del hombre existe en el hombre y no fuera de él. De éste procede interiormente... lo que hace que exteriormente pueda verse con los ojos. Así pues, si no es espiritualmente ciego, verá, es decir, entenderá quién es interiormente y cómo está constituido, y se conocerá a sí mismo a través de lo exterior con la luz de la naturaleza»[39]. El *arcanum* se encuentra en primer lugar en el hombre; es su propio sí-mismo[40], que no conoce de antemano, sino que llega a conocer por experiencia en lo exterior. Por eso exige Dorneo del alquimista: «Aprende de ti mismo a conocer todo cuanto hay en el cielo como en la tierra, para hacerte sabio en todo. ¿No sabes que el cielo y los elementos, fueron antes uno, separados por un acto creador divino para poder generarte a ti y a todas las cosas?»[41].

251 Puesto que el «saber» acerca del mundo «habita en el propio pecho», el adepto deberá generar su conocimiento del mundo a partir del saber sobre «sí mismo», puesto que su sí-mismo, que deberá empezar por conocer, forma parte de una naturaleza que ha surgido de la primigenia unidad de Dios con el mundo. *No* se trata evidentemente del saber sobre la constitución del yo, que, por comodidad

37. «Fac igitur ut talis evadas, quale tuum esse vis quod quaesieris opus» (*loc. cit.*, p. 277).

38. «Non possumus de quovis dubio certiores fieri, quam experiendo, nec melius quam in nobis ipsis» (*Philosophia meditativa*, en *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 467).

39. «Cognoscat hominis in homine thesaurum existere maximum, et non extra ipsum. Ab ipso procedit interius... per quod operatur extrinsecus id, quod oculatiter videt. Ergo nisi mente caecus fuerit, videbit (id est) intelliget, quis et qualis sit intrinsecus, luceque naturae seipsum cognoscet per exteriora» (*Speculativa philosophia*, en *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 307).

40. El alquimista y místico John Pordage (1607-1681) dice del hombre interior «eterno» que es un «extracto y concepto abreviado del macrocosmos» (*Sophia*, p. 34).

41. «Disce ex te ipso, quicquid est et in caelo et in terra, cognoscere, ut sapiens fias in omnibus. Ignoras caelum et elementa prius unum fuisse, divino quoque ab invicem artificio separata, ut et te et omnia generare possent?» (*loc. cit.*, p. 276).

y gustosamente en consecuencia, se confunde con el autoconocimiento. Por esta razón se hace sospechoso de egoísmo y de particularismo quien intenta en serio conocerse a sí mismo como objeto. Pero tal conocimiento no tiene nada que ver con el saber subjetivo de una consciencia del yo acerca de sí misma. En este último caso se trata del perro que persigue su propia cola. El primer caso es en cambio un estudio difícil y moralmente exigente del que la llamada psicología no sabe nada, y el público culto sabe poco. Por el contrario, el alquimista tenía seguramente, al menos, una idea indirecta del asunto: como mínimo sabía que, en cuanto parte del todo, llevaba en sí una imagen de la totalidad, el «firmamento» o el «Olimpo», tal como formulara este pensamiento Paracelso[42]. El microcosmos interior fue el objeto involuntario de la investigación alquimista. Hoy denominaríamos a este objeto *inconsciente colectivo*, que debe considerarse objetivo por cuanto en todos los individuos se mantiene continuamente idéntico a sí mismo, y es por tanto sólo uno. De este uno universal procede en cada individuo la consciencia subjetiva, es decir, el yo. Así, más o menos, entenderíamos hoy el *unum fuisse* y el *separatum divino artificio* dornianos.

252 Este conocimiento objetivo del sí-mismo es al que se refiere el autor cuando dice: «Pero nadie puede conocerse <a sí mismo> si no sabe qué, ni quién es; de qué <o de quién> depende, o de quién es <o sea, a quién o a dónde pertenece>, ni para qué fin ha sido creado»[43]. La distinción entre *quid* y *quis* es sobremanera significativa: mientras que *quis* tiene un aspecto indiscutiblemente personalista, y se refiere por tanto al yo, *quid* es neutro, y no presupone nada más que un objeto del que no se afirma siquiera la personalidad. No denota la consciencia subjetiva del yo de la psique, sino que ésta misma constituye el objeto desconocido, no proyectado, y que todavía debe investigarse. Difícilmente se podría diferenciar más acertadamente el conocimiento del yo y el del sí-mismo que mediante este *quis* y *quid*. Aquí ha conseguido un alquimista del siglo XVI algo con lo que determinados psicólogos (o quienes se permiten formular un juicio psicológico) todavía hoy siguen tropezan-

42. Un pensamiento que dos siglos más tarde se desarrollaría plenamente en la monadología de Leibniz, para caer posteriormente en el olvido, durante otros dos siglos, frente a la trinidad de las ciencias naturales: el tiempo, el espacio y la causalidad. Herbert Silberer, que también se ha ocupado de la alquimia, dice: «Preferiría entregarme por completo al lenguaje de las imágenes para dar nombre a la más profunda subconsciencia de nuestro cielo interior de estrellas fijas...» (*Der Zufall und die Koboldstreiche des Unbewussten*, p. 66). Más consideraciones al respecto en mi artículo «El espíritu de la psicología».

43. «Nemo vero potest cognoscere se, nisi sciat quid, et non quis ipse sit, a quo dependeat, vel cuius sit... et in quem finem factus sit» (*loc. cit.*, p. 272).

do. *Quid* se refiere a un sí-mismo neutral, a la *existencia objetiva de la totalidad*, por cuanto, por una parte, «depende» y «pertenece», es decir, está casualmente determinado y, por otra, está supeditado a un fin. Esto último nos recuerda la importante primera frase del *Fundamentum* de Ignacio de Loyola: «El hombre ha sido creado <con el fin de> alabar a Dios, nuestro Señor, reverenciarle y servirle, y de ese modo poder salvar su alma»[44].

253 Presumiblemente conoce el hombre tan sólo una mínima parte de su psique, del mismo modo que tiene una comprensión muy limitada de la fisiología de su cuerpo. Del mismo modo que la causalidad de su existencia psíquica reside en gran medida fuera de su consciencia, en procesos inconscientes, también operan en él determinaciones que tienen una finalidad y cuyo origen y existencia están asimismo en lo inconsciente. Lo primero, como es sabido, lo ha probado la psicología de Freud; lo segundo, la psicología de Adler de manera elemental. *Causae* y *fines* son así pues, en grado nada despreciable, transcendentes a la consciencia, lo cual significa también que su constitución y su eficacia son inalterables e insuprimibles, mientras no se conviertan en objeto de la consciencia. Sólo pueden corregirse en la consciencia, mediante su comprensión y mediante decisiones morales, razón por la cual el autoconocimiento es tan temido como necesario. En consecuencia, si despojamos del lenguaje teológico a la frase tomada del *Fundamentum*, dirá: la consciencia ha sido producida con el fin de que conozca (*laudet*) su procedencia de una unidad superior (*Deum*), de que observe con atención esta fuente (*reverentiam exhibeat*), obedezca sus determinaciones de manera inteligente y responsable (*serviat*) y proporcione de ese modo a la psique total unas posibilidades de vida y de desarrollo óptimas (*salvet animam suam*).

254 Esta traducción no sólo suena racionalista, es decir, acorde a la razón, sino que *debe* serlo, pues el espíritu moderno, pese a todos sus esfuerzos, no entiende ya el lenguaje teológico, que pronto tendrá dos mil años. Y no sólo existe el peligro de que ocurra, sino que hace ya tiempo que ha ocurrido que la falta de comprensión se sustituya por insensibilidad, afectación y bloqueo de la religión, o por resignación e indiferencia.

255 Las determinaciones finales que operan en nosotros no son algo distinto de aquellas minas que el «homo quidam nobilis» (*Lucas* 19, 13 ss.) entregó a sus «servis» (esclavos) para que «hicieran

44. *Exercitia spiritualia*, 1.ª Hebdomada {[p. 26]: «Homo creatus est <ad hunc finem>, ut laudet Deum Dominum nostrum, ei reverentiam exhibeat, eique serviat, et per haec salvet animam suam».

negocio» con dicho dinero. No se necesita demasiada imaginación para hacerse cargo de lo que significa esa implicación en la mundanidad. Sólo una persona infantil puede imaginar que el mal no está presente siempre y en todas partes, y que cuanto más inconsciente sea tanto más le tiene el demonio agarrado por el pescuezo. Debido a esta íntima relación con la parte oscura le resulta tan increíblemente fácil al hombre masa participar irreflexivamente en los crímenes más horribles. Únicamente un autoconocimiento lo más amplio y despiadado posible, que vea el bien y el mal en su verdadera proporción y que pueda sopesar los motivos, ofrece una cierta garantía de que el resultado final no resulte demasiado malo.

256 La decisiva importancia del autoconocimiento para el proceso de transformación alquímico lo encontramos, expresado con la máxima claridad en Dorneo, en la segunda mitad del siglo XVI. Pero la idea es mucho más antigua: la hallamos ya en Morieno Romano (siglos VII-VIII), en la sentencia que, según cuenta, escribió en el borde del recipiente hermético: «Todos cuantos todo lo tienen consigo no necesitan ayuda ajena en modo alguno»[45]. Y no se trata de la posesión de todas las sustancias químicas necesarias, sino de una cuestión «moral», como claramente se desprende del texto[46]. Dios, dice Morieno, ha colocado al hombre como el «mayor adorno» (*maius ornamentum*) entre los elementos. «Pues esta cosa se saca de ti, y eres también su materia prima; pues en ti la encuentran y, para decirlo con mayor claridad, de ti la reciben. Y si quieres que se te demuestre, aumentará en ti el amor y la inclinación a ella»[47]. Esta «cosa» es el *lapis*, del que Morieno dice que contiene los elementos y que puede compararse con el cosmos y su composición. El procedimiento necesario para la fabricación de la piedra no puede «realizarse con las manos»[48]. Pues es una «actitud humana» (*dispositio hominum*). Sólo ella realiza la «transformación de las naturalezas» (*naturarum mutatio*). Ésta se lleva a cabo mediante la *coniunctio*, que representa la esencia de la obra[49].

45. *De transmutatione metallica*, en *Art. aurif.* II, p. 11: «Omnes qui secum omnia habent, alieno auxilio nullatenus indigent».

46. «Non scil., ut ab eo divitias, seu dona inquirerem, sed ut diligenter donis spiritualibus instruerem» (*loc. cit.*, p. 10).

47. «Haec enim res a te extrahitur: cuius etiam minera tu existis, apud te namque illam inveniunt, et ut verius confitear, a te accipiunt: quod quum probaveris, amor eius <rei> et dilectio in te augebitur» (*loc. cit.*, p. 37).

48. «Haec est illa dispositio, quae scilicet manibus perfici non potest» (*loc. cit.*, p. 40 s.).

49. «Omnis huius magisterij perfectio in captura corporum coniunctorum, et concordantium constat» [Toda la perfección de este magisterio consiste en la captación de cuerpos unidos y coincidentes] (*loc. cit.*, p. 43). La *Interpretatio cuiusdam epistolae*

257 El tratado, ya mencionado, *Rosinus ad Sarratantam Episcopum*, que, si bien no es originalmente árabe, forma parte de los libros arabizantes más antiguos, cita a un Magus Philosophus[50]: «Esta piedra está debajo de ti por lo que respecta a la obediencia; por encima de ti en lo que concierne a la dominación; se debe a ti en lo que se refiere a la ciencia; está en torno a ti en lo que atañe a los equiparables»[51]. Este pasaje es un tanto oscuro. Pero de él se desprende que la piedra mantiene con el ser humano una relación indudablemente psíquica: el adepto puede esperar obediencia de ella, pero por otra parte la piedra ejerce dominio sobre él. En la medida en que es un asunto de la «ciencia», procede del hombre. Pero se encuentra también fuera de este último, a saber: en su entorno, entre los *aequales*, palabra que, por esa razón, he traducido por «equiparables». Podría decirse también «los de la misma opinión» [o «correligionarios»]. Esta descripción corresponde a la situación paradójica del sí-mismo, como muestra su simbolismo: es lo más pequeño, que fácilmente puede pasarse por alto y apartarse a un lado. Sí, necesita ayuda y tiene que ser percibido por la consciencia, protegido y casi construido, como si no hubiera existido antes y sólo hubiera llegado a ser gracias al cuidado y la dedicación del hombre. Pero, en contraposición a esto, la experiencia demuestra que existía ya hace mucho y es más antiguo que el yo, y que no es nada menos que el secreto *spiritus rector* de nuestro destino. No se tiene consciencia *eo ipso* del sí-mismo, sino que lo enseña, si es que se enseña en absoluto, una tradición del saber (¡por ejemplo, la doctrina del *atman-purusha*!). Puesto que representa la esencia de la individuación, y ésta no es posible sin incluir el entorno individual, se encuentra también entre aquellos correligionarios con los que son posibles las relaciones individuales. Además, el sí-mismo es un arquetipo que supone siempre una situación en la que está incluido el yo. De ahí que no pueda localizarse al sí-mismo, como a ningún arquetipo, en el ámbito de una consciencia yoica, sino que se comporta como una atmósfera que rodea al ser humano y cuya

Alexandri Macedonum regis (*Art. aurif.* I, p. 384) dice: «Et scias quod nullus nascitur absque mare et foemina» [Y sabe que nada nace salvo del mar y de la mujer]. Y en el *Tractatulus Avicennae* (*Art aurif.* I, p. 422) se dice: «Et matrimonium est commiscere subtile cum spisso» [Y la unión conyugal consiste en unir lo sutil con lo grueso]. Cf. al respecto lo que expongo en relación con la voz *coniunctio* en *La psicología de la transferencia* [OC 16,12].

50. En el texto dice Malus (*Art. aurif.* I, p. 310), que es seguramente una errata de Magus, al que se conoce como autor.

51. «Hic lapis est subtus te, quantum ad obedientiam; supra te, quo ad dominium; ergo a te, quantum ad scientiam: circa te, quantum ad aequales» (*Art. aurif.* I, p. 310).

extensión, tanto espacial como temporal, no puede delimitarse con seguridad. (¡De ahí los llamados fenómenos sincronísticos que suelen ir unidos a los arquetipos!)

258 En el *Tratado de Rosino* hay un paralelismo con Morieno[52]. «Esta piedra es aquella cosa que más <que en ningún otro sitio> se encuentra en ti, creada por Dios, y tú eres su materia prima, y se extrae de ti, y dondequiera que estés permanece inseparable de ti... E igual que el hombre está compuesto de cuatro elementos, también la piedra, que procede del hombre, y tú eres su materia prima, por medio del procedimiento; y de ti se extrae, mediante la división; y en ti permanece inseparable, por la ciencia. De otra manera <expresado>, está la cosa en ti, en el Mercurio de los Sabios; tú eres su materia prima, en ti está encerrada, y la guardas oculta, y de ti es extraída, ya que tú la devuelves <a su esencia> y la disuelves, porque sin ti no puede perfeccionarse y sin ella tú no puedes vivir, y así el final recuerda el principio y viceversa»[53].

259 Da la impresión de que este texto es un comentario al pasaje morieniano correspondiente. Por él sabemos que la piedra ha sido implantada por Dios en el hombre, que el hombre representa en el proceso (*operatio*) la materia prima (minera) del mismo, que la extracción corresponde a la llamada *divisio* o *separatio* del proceder alquímico, y que el hombre, mediante el saber acerca de la piedra, permanece inseparablemente unido al yo. Se podría entender fácilmente que el proceso que aquí describimos equivale a la conversión en consciente de un contenido inconsciente. La fijación en el mercurio de los Sabios correspondería en ese caso al saber hermético tradicional, en el que Mercurio simboliza el *nous*[54] y, en virtud de este saber, se torna consciente del sí-mismo, como contenido de lo inconsciente, y se fija en la consciencia. Sin los conceptos conscientes previamente existentes, la apercepción resulta, como es sabido, imposible. A partir de este hecho se explican muchos trastornos neuróticos, que en lo esencial consisten en que son constelados en

52. La datación de estos textos es muy incierta. Aunque puedo equivocarme, a mí me parece que el de Morieno es más antiguo.

53. «Hic lapis talis est res, quae in te magis fixa est, a Deo creata, et tu eius minera es, ac a te extrahitur, et ubicunque fueris, tecum inseparabiliter manet... Et ut homo ex 4 elementis est compositus, ita et lapis, et ita est ex homine, et tu es eius minera, scil. per operationem: et de te extrahitur, scil. per divisionem: et in te inseparabiliter manet, scil. per scientiam. Aliter in te fixa, scil. in Mercurio sapientum: tu eius minera es: id est, in te est conclusa et ips<a>m occulte tenes, et ex te extrahitur, cum a te reducitur et solvitur: quia sine te compleri non potest, et tu sine ips<a> vivere non potes, et sic finis respicit principium et contra» (*Art. aurif.* I, pp. 311 s.).

54. «El espíritu Mercurio» [OC 13,2, «Mercurio como espíritu en sentido no corporal, metafísico», § 264 ss.].

lo inconsciente determinados contenidos que, por falta de conceptos (*Begriffe*, de *greifen*, *comprehendere*) apercibientes, no pueden ser recibidos en la consciencia. Resulta por tanto sobremanera importante que se cuenten a los niños cuentos populares y leyendas, y que se enseñen a los adultos conceptos religiosos (*dogmata*), porque representan símbolos instrumentales, por medio de los cuales se transmiten a la consciencia contenidos inconscientes, que pueden interpretarse e integrarse en ella. Pues, si esto no ocurre, su energía, que suele ser considerable, afluye a contenidos conscientes, normalmente poco manifiestos, y eleva su intensidad hasta grados patológicos. De ahí surgen fobias y obsesiones aparentemente infundadas, tales como ideas extravagantes, idiosincrasias, ideas hipocondríacas y perversiones intelectuales, que según el caso toman un disfraz social, religioso o político.

260 El antiguo maestro, como muestra el texto, ve en la obra alquímica una especie de apocatástasis, una recuperación de un estado inicial en un estado final («finis rescipit principium et contra»)*. Eso es precisamente lo que ocurre en el proceso de individuación, tanto si se desarrolla como transformación cristiana («De modo que no os volváis como los niños») o la vivencia del *satori* en el Zen («Muéstrame tu rostro primigenio»), o como proceso de desarrollo psicológico, en el que la predisposición original a la totalidad se convierte en suceso consciente.

261 Para el alquimista es un hecho que el *centrum*, es decir, lo que nosotros denominamos sí-mismo, no está en la consciencia del yo, sino *fuera* de la misma, y aunque sí está «en nosotros», no está *in mente nostra*, sino antes bien en lo que nosotros, sin saberlo, somos todavía, es decir: en el *quid* que según Dorneo tenemos aún que conocer. Hoy llamamos a esto lo inconsciente, y distinguimos un inconsciente personal, que posibilita el conocimiento de la propia «sombra», y un inconsciente impersonal, que nos permite conocer el símbolo arquetípico del sí-mismo. Como el alquimista no disponía todavía de esta idea, desconocía por completo la teoría del conocimiento, y tenía, de manera tradicional, que situar su arquetipo fuera en el espacio; en este caso en la materia, aunque tenía la impresión, como sin duda les ocurría a Dorneo y a otros, de que, paradójicamente, el centro está en el hombre y, al mismo tiempo, fuera de él.

262 El «remedio incorruptible», es decir, el *lapis*, dice Dorneo, no puede encontrarse más que en el cielo, pues éste «ha atravesado to-

* El final mira al principio y viceversa.

dos los elementos con rayos invisibles que, viniendo de todas partes, coinciden en el centro de la tierra, y engendra e incuba todas las criaturas». «Nadie puede generar en sí mismo, sino <únicamente> en lo que es similar a él, que procede del mismo <cielo>»[55].

263 Vemos aquí cómo consigue Dorneo encontrar algún sentido a su paradoja: nadie puede engendrar nada sin *obiectum* que sea similar a él. Es muy semejante a él porque procede de la misma fuente que él mismo. Por tanto, cuando trata de generar la medicina *incorruptibilis*, la piedra, ésta sólo puede estar en aquello que corresponde a su propio centro, y esto es el centro de la tierra y de todas las criaturas. Procede, como su propio centro, de la misma fuente, que es la Deidad. La separación, en cosas al parecer desemejantes, como el cielo, los elementos, el hombre, etc., fue necesaria únicamente para la generación. Todo lo separado tiene que volver a unirse en la fabricación de la piedra, para que lo uno recupere su estado primigenio. Pero, dice Dorneo: «No podrás hacer nunca de otra cosa lo uno que buscas, si antes no te has convertido tú mismo en uno... Pues tal es la voluntad de Dios, que los piadosos se afanen en hacer la obra piadosa que buscan, y los perfectos perfeccionen su otro propósito... Procura pues proceder como quieres, para que sea <creada> la obra que buscas»[56].

264 La unión de los contrarios en la piedra sólo es posible, en consecuencia, si el propio adepto ha llegado a ser *uno*. La unidad de la piedra corresponde a la individuación, a la conversión del hombre en uno; diríamos que la piedra es la proyección del sí-mismo unido. Pero no tiene en cuenta suficientemente el hecho de que el *lapis* sea una *unidad trascendente*. De ahí que haya que decir expresamente que el sí-mismo puede efectivamente convertirse en un contenido simbólico de la consciencia, pero es necesariamente igual de trascendental como totalidad inevitablemente superior a ésta. Es cierto que Dorneo expresó la identidad de la piedra con el hombre (transformado), al exclamar: «¡Transformaos de piedras muertas en piedras filosóficas vivas!»[57]. Pero le falta el concepto de una existen-

55. «Nemo in seipso, sed in sui simili, quod etiam ex ipso sit, generare potest» (*Speculativa philosophia*, en *Theatr. chem.*, 1602, i, p. 276).

56. «Ex aliis numquam unum facies quod quaeris, nisi prius ex te ipso fiat unum... nam talis est voluntas Dei, ut pij pium consequantur opus quod quaerunt, et perfecti perficiant aliud cui fuerint intenti... Fac igitur ut talis evadas, quale tuum esse vis quod quaesieris opus» (*loc. cit.*, pp. 276 s.).

57. «Transmutemini de lapidibus mortuis in vivos lapides philosphicos!» [*loc. cit.*, p. 267]. En base a *1 Pedro* 2, 4: «Ad quem accedentes lapidem vivum, ab hominibus quidem reprobatum, a Deo autem electum et honorificatum: et ipsi tamquam lapides vivi superaedificamini» [«Acercándoos a él, piedra viva, desechada por los hombres, pero elegida preciosa ante Dios, también vosotros, cual piedras vivas, entrad en la construcción»].

cia inconsciente, para llevar la identidad del centro de lo subjetivo, psíquico, y de lo objetivo, alquímico, a una fórmula satisfactoria. Aunque en todo caso consiguió explicar la atracción magnética entre el símbolo imaginado, la *theoria*, y el *centrum* oculto en la materia, en el interior de la tierra o en el Polo Norte, mediante una *identidad de los dos extremos*. Por eso denomina *veritas* tanto a la doctrina como al *arcanum* en la materia. Si bien esta verdad «alumbra» *en* nosotros, no es *nuestra*, opina: «No hay que buscar la verdad en nosotros, sino en la imagen de Dios que en nosotros hay»[58].

265 Dorneo equipara el centro trascendente del ser humano con la *imago Dei*. Esta identificación pone en claro por qué los símbolos alquímicos de la totalidad son válidos tanto para el arcano en el hombre como para la Deidad, y por qué, finalmente, sustancias como el mercurio y el azufre, o elementos como el agua y el fuego, se ponen en relación con Dios, Cristo y el Espíritu Santo. Dorneo llega incluso más lejos y otorga el predicado del *ser* únicamente a esta *veritas*: «Por lo demás, para satisfacer la definición de lo verdadero, decimos que es, pero nada más podemos añadir; pues, ¿qué puede sumársele al uno, pregunto, qué le falta aún, o en qué puede basarse? Puesto que nada existe fuera de ese uno»[59]. Lo único verdaderamente existente es para él, en consecuencia, el sí-mismo trascendental, que es idéntico a la Deidad.

266 Dorneo es seguramente el primero de todos los alquimistas que extrae el *facit* de la plétora de términos simbólicos, y que expresa claramente cuál fuera desde siempre el motivo de la alquimia filosófica. Curiosamente, este pensador, que supera considerablemente en claridad al posterior Jacob Böhme, ha permanecido hasta hoy oculto para la historia de la filosofía. En esto comparte precisamente el destino del hermetismo, que, si no se tiene en cuenta a la moderna psicología de lo inconsciente, sigue siendo un libro cerrado con siete sellos. Pero este libro tiene que abrirse de una vez, si queremos de otra manera llegar a comprender la situación espiritual presente, pues la alquimia es la madre de los esenciales contenidos mentales y del pensamiento sustancial de las modernas ciencias naturales, y no la Escolástica, a la que en lo esencial sólo tenemos que agradecer la disciplina y el entrenamiento del intelecto.

58. «non in nobis quaerenda <veritas>, sed in imagine Dei quae in nobis est» (*loc. cit.*, p. 268).

59. «Ulterius, ut definitioni veri faciamus satis, dicimus esse, vero nihil adesse, nam uni quid adest quaeso, quid etiam deest, aut quid contra niti potest? Cum nihil vere praeter illud unum existit» (*loc. cit*, p. 268).

XII

GENERALIDADES EN TORNO A LA PSICOLOGÍA DEL SIMBOLISMO CRISTIANO-ALQUIMISTA

267 La *Mater Alchimia* no es algo incipiente, ni un comienzo, sino que es una época que se inicia con el cristianismo y que, en los siglos XVI-XVII, alumbró la era de las ciencias naturales, para luego, no reconocida y mal comprendida, marchitarse y hundirse en la corriente de los siglos. Pero, al igual que toda madre, también la alquimia fue una vez hija: en su auténtica esencia procede de los sistemas de los gnósticos a los que con razón Hipólito daba el carácter de filosofía (natural), y que, con ayuda, por una parte, de la filosofía griega clásica, y por otra de la mitología griega, del Asia anterior y egipcia, así como de la dogmática cristiana y la cabalística judía, hicieron, desde el punto de vista moderno, intentos sumamente interesantes de llegar a una cosmovisión amplia, en la que la física y la mística desempeñaran papeles de igual consideración. Si el intento hubiera tenido éxito no habría tenido el mundo que contemplar el singular espectáculo de dos cosmovisiones que discurren al mismo tiempo una junto a la otra, y que nada quieren o pueden saber una de otra. Hipólito estaba todavía en la envidiable situación de poner en comparación, por así decirlo, la doctrina cristiana con sus hermanas paganas, algo de lo que encontramos ya inicios en Justino Mártir, y hay que decir, en honor del pensamiento cristiano, que, hasta los tiempos de Kepler, no dejó de haber intentos, perfectamente dignos de atención, de explicar y concebir la naturaleza, en el sentido más amplio, a partir del dogma.

268 Pero estos intentos tenían que fracasar ante el insuficiente conocimiento de los procesos naturales. De ahí que, en el curso del siglo XVIII, se llegara a la conocida *incompatibilidad de la fe y el conocimiento*. A la fe le faltaba la experiencia, y al conocimiento,

el alma. La ciencia, en cambio, creía en una objetividad absoluta, y apartaba deliberadamente la vista de la dificultad de principio de que la verdadera portadora y productora del conocimiento es la *psique*, y precisamente de ella se sabía la mayor parte del tiempo lo mínimo. Era un síntoma de reacciones químicas, un epifenómeno de procesos celulares biológicos en el cerebro; incluso durante cierto tiempo no existió en absoluto. La ciencia era totalmente inconsciente del hecho de que para sus observaciones se servía de una especie de máquina fotográfica de cuya naturaleza y estructura prácticamente no sabía nada y cuya existencia, además, no quería con frecuencia reconocer. Constituye un logro de lo más moderno el reconocimiento de que hay que tener en cuenta la realidad objetiva del factor psíquico. Es significativo que haya sido precisamente la microfísica la que, de la manera más clara e inesperada, ha tropezado con la psique. Comprensiblemente vamos a prescindir aquí de la psicología de lo inconsciente, ya que su hipótesis de trabajo consiste precisamente en la realidad de la psique. Aquí es significativo lo contrario, es decir, su encontronazo con la física[1].

269 Para los gnósticos —y ése es su verdadero secreto— existe la psique como fuente de conocimiento tanto como para los alquimistas. Con independencia de la psicología de lo inconsciente, las ciencias naturales y la filosofía de nuestro tiempo sabe solamente de lo exterior, y la fe sabe sólo de lo interior, y lo sabe únicamente en la forma que le dieran los primeros siglos cristianos, empezando por *san Pablo* y por el *Evangelio de san Juan*. La fe, tanto como la convencional objetividad de las ciencias naturales, es absoluta, y por eso no pueden ponerse de acuerdo fe y conocimiento, ni tampoco los cristianos entre ellos.

270 La doctrina cristiana es un símbolo sumamente diferenciado que expresa lo trascendente psíquico, la *imago Dei* y sus características (por decirlo con Dorneo). El credo es el *symbolum*. Prácticamente comprende aproximadamente todo lo que en principio se puede comprobar acerca de las manifestaciones del factor psíquico en el ámbito de la experiencia interior. Pero no se extiende a la naturaleza, al menos de modo reconocible. Por eso, a lo largo de todos los siglos cristianos han existido corrientes del espíritu colaterales o subterráneas, que han intentado observar, no sólo la naturaleza exterior, sino asimismo la interior y su aspecto empírico.

271 Aunque el dogma, como la mitología en general, expresa la esencia de la experiencia interior, y por tanto formula los princi-

1. Véase [Jung,] «El espíritu de la psicología».

pios operativos de la psique objetiva, es decir, de lo inconsciente colectivo, lo hace con un lenguaje y un modo de presentación que se han vuelto extraños para la orientación espiritual actual. La palabra «dogma» ha adquirido incluso un sonido no siempre agradable, y no es raro que sirva para poner de relieve, como reproche, la rigidez de un prejuicio. Con ello ha disminuido, para la mayor parte de la humanidad occidental, su sentido como *símbolo* de un estado de cosas incuestionablemente «real» (es decir, actuante). Incluso dentro de la teología ha cesado en la práctica la discusión del dogma propiamente dicha, hasta la más reciente declaración, un signo de que el símbolo empieza a marchitarse, si es que no está ya seco. Este proceso es peligroso para la cultura espiritual, puesto que no sabemos de ningún otro símbolo que exprese mejor el mundo de lo inconsciente. En no pequeña medida se anda en busca de ideas exóticas, con la esperanza de hallar un sustitutivo, por ejemplo en India. Es una esperanza engañosa, pues los símbolos indios, al igual que los cristianos, formulan lo inconsciente que en gran medida representa el correspondiente pasado espiritual. Las enseñanzas indias constituyen la esencia de la vivencia milenaria del hombre indio. Si bien podemos aprender mucho del pensamiento indio, nunca expresará el pasado depositado en nosotros. Nuestra premisa es y seguirá siendo el cristianismo, que comprende, según los casos, entre once y diecinueve siglos. Antes de esto está, para la mayor parte de los occidentales, el período considerablemente más largo de la situación espiritual politeísta y polidemonista. En determinados lugares de Europa, la historia del cristianismo abarca únicamente algo más de quinientos años, es decir, no más de unas dieciséis generaciones. La última bruja fue quemada en Europa el año en que nació mi abuelo, y en el siglo XX se ha vuelto a desatar la barbarie con la consiguiente privación de la dignidad humana.

272 Cito estos hechos para ilustrar hasta qué punto es delgada la pared que nos separa del tiempo pagano primitivo. A esto hay que añadir que los pueblos germánicos nunca se desarrollaron orgánicamente para salir de un polidemonismo primitivo y acceder al politeísmo y su refinamiento filosófico, sino que, en muchos lugares, recibieron el monoteísmo cristiano y la doctrina de la redención, de las puntas de lanza de las legiones romanas, de manera semejante a como en África es la ametralladora el argumento latente de la invasión cristiana[2]. La expansión del cristianismo entre los pueblos bárbaros no sólo favoreció seguramente cierta inflexibilidad y rigi-

2. De la existencia de este miedo me he podido convencer *in situ*.

dez del dogma, sino que también las fomentó. Obsérvese también que algo parecido acontece en la expansión del islam, que se vio igualmente necesitado del fanatismo y la rigidez. En India, la evolución del símbolo discurrió de manera mucho más orgánica y tranquila. Incluso la gran reforma del hinduismo, el budismo, se fundamenta, de modo auténticamente indio, en el yoga; por otra parte, por lo menos en India, volvió a ser asimilado totalmente por el hinduismo en el curso de un milenio, y el propio Buda tiene hoy su trono en el panteón como avatar [descenso] de Vishnú, junto con Cristo, Matsya (pez), Kurma (tortuga), Vamana (enano) y otros.

273 El desarrollo histórico del espíritu occidental no puede compararse en absoluto con el indio. Quien crea por tanto poder adoptar de manera inmediata formas ideológicas orientales se desarraiga a sí mismo, pues éstas no expresan el pasado de Occidente, sino que no pasan de ser conceptos intelectuales exangües, que no consiguen hacer sonar las cuerdas de nuestro ser profundo. Nuestras raíces están en suelo cristiano. Pero este fundamento no llega demasiado hondo y, como hemos dicho, ha demostrado ser en muchos puntos alarmantemente fino, de modo tal que el paganismo primitivo, con otra apariencia, y con la forma económica que le es propia, la esclavitud, ha podido apoderarse de nuevo de gran parte de Europa.

274 Este proceso moderno confirma las corrientes paganas que claramente subsisten en la alquimia, y que se han conservado vivas desde la Antigüedad bajo la superficie cristiana. En los siglos XVI-XVII alcanzó la alquimia su mayor florecimiento, para después desaparecer aparentemente. En realidad encontró su continuidad en las ciencias naturales, que en el siglo XIX condujeron al materialismo y en el XX al llamado «realismo», cuyo fin no es posible prever todavía. En cuanto al cristianismo —pese a todas las seguridades bienintencionadas que se dan en sentido contrario— yace impotente a su lado. La Iglesia posee todavía un cierto poder, pero apacenta sus corderos sobre las ruinas de Europa. Su mensaje tiene efecto, en la medida en que seamos capaces de relacionar su lenguaje, sus ideas y sus usos, con la comprensión del presente. Pero, para muchos, ha dejado de hablar, como san Pablo en el mercado de Atenas, el lenguaje del presente inmediato. Su mensaje se reviste con las palabras sacrosantas, santificadas por el tiempo. Pero ¿qué resultado hubiera conseguido la predicación paulina si se hubiera servido del lenguaje y el mito de la era minoica para anunciar el Evangelio a los atenienses? Por desgracia se ignora totalmente el hecho de que al hombre de hoy se le imponen exigencias mucho mayores que al de los tiempos apostólicos. Para este último no suponía ningún incon-

veniente creer en el alumbramiento virginal del héroe y semidiós. Por eso, todavía Justino pudo emplear este argumento en su apología. Tampoco la idea de un hombre Dios redentor era insólita, ya que, por así decirlo, todos los potentados asiáticos, al igual que el César romano, eran de naturaleza divina. ¡Nosotros ni siquiera nos acordamos ya de la gracia de Dios atribuida a los reyes! Las narraciones de milagros de los Evangelios, que convencían fácilmente a los hombres de entonces, serían piedra de escándalo en cualquier biografía de hoy en día, y conseguirían el efecto contrario a la fe. La naturaleza extraña o maravillosa de los dioses se sobrentendía en el mito aún viviente, y tenía una importancia muy especial y convincente en su refinamiento filosófico. *Hermes ter unus*[3] no era ningún absurdo intelectual, sino una verdad filosófica. Sobre este fundamento pudo construirse convincentemente el dogma de la Trinidad. Pero, para el hombre moderno, es un misterio inaccesible o una curiosidad histórica, preferentemente esto último. Para el hombre de la Antigüedad, la *virtus* del agua consagrada o el cambio de las sustancias no constituía ninguna barbaridad, pues había también manantiales curativos, cuyos efectos eran incomprensibles, y transformaciones químicas cuya naturaleza parecía milagrosa. Hoy, cualquier escolar sabe en principio más de la constitución de la naturaleza que toda la *Historia naturalis* de Plinio.

275 Hoy en día, san Pablo, si hiciera el intento de hacerse oír por personas razonables en un rincón de Hyde Park, no podría conformarse con citas de la literatura griega y algún conocimiento de la historia judía, sino que tendría que acomodar su forma de expresión a las posibilidades de comprensión de un público inglés moderno. Si no lo hiciere así, habría anunciado mal su mensaje, pues nadie, exceptuando quizá a algún especialista en filología antigua, podría entenderle ni siquiera de una manera aproximada. Pero esa es la situación actual de la kerigmática[4] cristiana. No es que literalmente se sirva de una lengua muerta y extraña, sino que habla en imágenes que por una parte parecen ser conocidas de antiguo y engañosamente familiares, pero que, por otra parte, están infinitamente alejadas de una comprensión consciente moderna y, a lo sumo, inciden en lo inconsciente. Pero esto último sólo en el caso de que el orador ponga el alma en lo que está haciendo. En el mejor de los casos, el efecto queda por tanto bloqueado en la esfera de los sentimientos. Pero la mayoría de las veces ni siquiera llega a ésta.

3. «Hermes tres veces uno».
4. Teoría de la anunciación.

276 Falta el puente que lleve del dogma a la vivencia interior del individuo. En vez de ello se «cree»[5] en el dogma; se hipostasia, como entre los protestantes la Biblia, que de manera ilegítima se eleva a máxima autoridad, sin tener en cuenta sus contradicciones ni sus controvertidas interpretaciones. (¡Es sabido que a partir de la Biblia se puede autorizar todo!) El dogma ya no formula, no expresa, sino que es un axioma que no se basa en ninguna experiencia que lo demuestre[6]. Sí, la propia fe se ha convertido en esta experiencia. La fe de un san Pablo, que no conoció al Señor en carne y hueso, podía aún remitirse el impresionante fenómeno ocurrido en el camino de Damasco y a la revelación del Evangelio en el éxtasis, y la fe de los cristianos antiguos y medievales en las verdades incomprensibles no tropezó en ninguna parte contra el *consensus omnium*, sino que se basó precisamente en él. Pero todo esto ha experimentado el cambio más profundo en los últimos trescientos años. ¿Qué cambio de principio se ha producido paralelamente, sin embargo, en la concepción teológica?

277 Subsiste el peligro —sobre esto no hay duda— de que el nuevo vino haga estallar los viejos odres, y que se tire con las cosas viejas lo que ya no se comprende, tal como ya sucediera una vez, en tiempos de la Reforma. El protestantismo redujo entonces el *ritus*, indispensable para la religión (a unos pocos restos desvaídos), y se basa ahora únicamente en la *sola fides*. Del contenido de la fe, del *symbolum*, se desprenden ahora constantemente trozos. ¿Qué es lo que queda de ella en verdad? ¿La persona de Jesucristo? Todo lego sabe que la personalidad del fundador forma parte biográficamente de lo más oscuro que nos ha legado el Nuevo Testamento, y que esta personalidad, desde el punto de vista de la psicología humana, resulta un enigma impenetrable. Como dijera una vez, acertadamente, un escritor católico, las narraciones evangélicas presentan la historia de un hombre y a la vez de un dios. ¿O sólo queda Dios? ¿Qué hay del hacerse carne, esta parte esencial del *symbolum*? En mi opinión sería seguramente mejor trasladar al *symbolum* las pa-

5. P. Victor White ha tenido la gran amabilidad de llamar mi atención sobre la *veritas prima* de santo Tomás de Aquino (*Summa theologica* II, II, 1, 1 y 2). Esta «verdad primera» es invisible y desconocida. Y es ella, y no el dogma, la que sirve de base a la fe.

6. Con ello no queremos poner en tela de juicio la legitimidad ni la importancia del dogma. La Iglesia no tiene sólo que ver con personas que tienen una vida religiosa propia, sino también con otras de las que ya no cabe esperar sino que tengan un axioma por verdad y se conformen con esta fórmula. Seguramente la gran mayoría de los «creyentes» no traspasan nunca este límite superior. A este nivel conserva el dogma su papel como imán, y puede por tanto pretender ser la verdad «definitiva».

labras papales: «Sit, ut est, aut non sit»[7], y dejarlo como está en su totalidad, porque realmente no se entiende con qué está relacionado. Al menos, esto es lo que me parece a mí. ¿Cómo se podría de otro modo explicar el notorio apartamiento del dogma que se observa por doquier?

278 Puede que le parezca extraño al lector que yo, en mi calidad de médico y de psicólogo, insista en el dogma. Tengo que hacer hincapié en él, y por las mismas razones que llevaron una vez al alquimista a dar un especial peso a su teoría. Su doctrina perdura en la quintaesencia del simbolismo de los procesos inconscientes, de modo semejante a como los dogmas representan una condensación o una destilación de la llamada «historia de la salvación», es decir, del mito del ser y la obra divinos desde los tiempos primitivos. Si queremos entender lo que quiere decir la doctrina alquimista, tenemos que remitirnos a la fenomenología, tanto histórica como individual, de los símbolos, y si queremos acercarnos a la compresión del dogma, nos vemos obligados a tener en cuenta el mundo de los mitos de Asia anterior, que sirve de base al cristianismo, y también la mitología en general, como expresión de una universal disposición humana. A esta disposición, como es sabido, la he denominado yo *inconsciente colectivo*, cuya existencia sólo puede derivarse de la fenomenología individual. En ambos casos, la investigación empieza por el hombre individual, ya que se trata en todo caso de determinadas formas de representación complejas, en torno a los llamados *arquetipos*, que se supone que son los organizadores inconscientes de las representaciones. La fuerza impulsora que da lugar a estas configuraciones no puede diferenciarse del hecho trascendente a la consciencia al que se denomina instinto. No existe ningún motivo para entender por arquetipo algo diferente de la *forma del instinto humano*[8].

279 No debemos precipitarnos a ver en esta reflexión una reducción del mundo de las ideas religiosas a «meras» bases biológicas. Y tampoco debemos adoptar la opinión errónea de que con este enfoque se «psicologiza» el fenómeno religioso y se disuelve en una nebulosa. A ninguna persona razonable se le ocurrirá pensar que retrotraer la forma humana a la de un saurio cuadrúpedo equivale a proclamar la falta de validez de esta forma, o que hasta cierto punto se explica por sí misma. Detrás de todo esto está al fin y al cabo el enigma no resuelto de la vida y de la evolución, y la mayor

7. «Sea como es, o no sea».

8. «El espíritu de la psicología» [«Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico» (OC 8,8), § 415 s.].

importancia no corresponde al origen, sino a la finalidad de la evolución. Pero, cuando una estructura viviente se separa de sus raíces, le falta el vínculo con la base de su existencia y se seca. En este caso es de vital importancia la «anamnesis»[9] de sus orígenes.

280 Los cuentos populares y el mito expresan procesos inconscientes, y su repetición produce la vivificación y el recuerdo de los mismos, y por tanto la re-vinculación de la consciencia y lo inconsciente. Lo que significa la separación de las dos mitades psíquicas lo sabe principalmente el médico. La conoce como *disociación de la personalidad*, fundamento de todas las neurosis: la consciencia va hacia la derecha y lo inconsciente hacia la izquierda. Como los contrarios no pueden unirse en su propio nivel (*tertium non datur*!), se necesita un tercer nivel supraordinado en el que las partes se reúnan. En la medida en que el símbolo procede tanto de la consciencia como de lo inconsciente, es capaz de unir a ambos, y lo hace gracias a su forma de contraposición de las ideas, y gracias a la numinosidad de la contraposición de las emociones.

281 Muchas veces y desde antiguo se ha comparado con el agua, por ejemplo como *Tao*, en el que se unen el *yang* y el *yin*. Tao es el «espíritu del valle», el curso fluvial rico en meandros. El *symbolum* de la Iglesia es el «agua de la doctrina», el *aqua doctrinae*. Ésta corresponde a la maravillosa agua «divina» de la alquimia, cuyo doble aspecto lo representa por duplicado el mercurio. La naturaleza sanadora y renovadora de esta agua simbólica como Tao, como agua bautismal y como panacea, señala el carácter terapéutico de las relaciones mitológicas, de las que forma parte esta idea. Ya los médicos con orientación alquimista supieron que su *arcanum* no curaba únicamente las enfermedades corporales, sino también la enfermedad anímica, o que al menos debía curarla, y la psicoterapia moderna sabe que, si bien hay muchas soluciones intermedias, existe en el fondo un problema de contradicción moral al que sólo puede responderse mediante un tercero supraordinado, es decir, mediante un símbolo que exprese a las dos partes. De esta *veritas* (Dorneo) o *theoria* (Paracelso) se ocuparon los médicos y alquimistas antiguos, y no pudieron hacerlo de otro modo que recibiendo la revelación cristiana y su mundo de ideas. Prosiguieron en una nueva era la obra de los gnósticos (que en parte eran menos herejes que teólogos) y de los padres de la Iglesia, en el conocimiento instintivamente correcto de que el vino nuevo no debe guardarse en odres viejos y de que, como la serpiente cambia de piel, también el mito

9. El recuerdo.

necesita en cada nuevo eón una nueva vestidura para que no disminuya su efecto terapéutico.

282 Los problemas que plantea al médico y al psicólogo modernos la integración de lo inconsciente sólo pueden remediarse siguiendo la línea marcada históricamente, y el resultado equivaldrá a una más amplia recepción del mito transmitido, dándose por supuesta la continuidad de la evolución. La actual tendencia a destruir o a hacer inconsciente toda tradición podría, sin embargo, interrumpir durante varios siglos el proceso normal de evolución mediante un intervalo bárbaro. Así ocurre ya allí donde predomina la utopía marxista. Pero también una formación predominantemente científico-técnica, como la que es característica de los Estados Unidos, puede representar un retroceso de la cultura espiritual, y con ello un considerable aumento de la disociación psíquica. Sólo con higiene y bienestar dista el ser humano mucho todavía de estar sano, pues si así fuere, los más ricos e ilustrados tendrían que ser también los más sanos. Pero, por lo que hace a las neurosis no es éste en modo alguno el caso, sino al contrario. El desarraigo y la separación de la tradición neurotiza a las masas y las predispone a la histeria colectiva. Y esta última requiere terapia colectiva, que consiste en el robo de la libertad y el aterrorizamiento. Donde predomina el materialismo racionalista, los Estados se convierten menos en prisiones que en manicomios.

283 He intentado demostrar, en las páginas que anteceden, en qué tipo de matriz psíquica se ha recibido a la figura de Cristo en el curso de los siglos. Si no existiera una afinidad (¡«imán»!) entre la figura del redentor y determinados contenidos de lo inconsciente, nunca un espíritu humano hubiera podido ver la luz en Cristo y acogerla con ardor. El vínculo de unión de una y otros es el *arquetipo del hombre Dios*, que por una parte se convirtió en realidad histórica en Cristo, y por otra, como «eternamente» existente, domina el alma como totalidad supraordinada, esto es: como *sí-mismo*. Es, como el sacerdote en la visión de Zósimo, un *kyrios tōn pneumatōn*, no sólo un «Señor de los Espíritus», sino también un «Señor que domina los (malos) espíritus», lo cual constituye un significado esencial del κύριος cristiano[10].

284 El símbolo íctico no canónico nos ha introducido en la matriz psíquica, y por tanto en la esfera de lo vivenciable, donde están vivos los arquetipos incognoscibles, cambian de nombre y de vestidura en infinita sucesión y, precisamente por medio de este cambio,

10. Como el Yahvé Zebaot del Antiguo Testamento, Señor de los ejércitos. Cf. Maag, *Jahwäs Heerscharen*.

describen en cierto modo, dando rodeos, su ser nunca contemplado. El *lapis*, cuyo significado es el del dios convertido en hombre, o el del hombre convertido en dios, tiene «mil nombres». No es Cristo, sino su paralelo, es decir, lo que en el ámbito subjetivo el dogma denomina Cristo. La alquimia nos ofrece en consecuencia un claro concepto de lo que Cristo significa en la experiencia subjetiva, y con qué envolturas, de índole engañosa y esclarecedora, se vive su presencia actuante en su incompresibilidad trascendente. Podría demostrarse esto mismo en la psicología del individuo moderno, algo que he hecho en la segunda parte de mi libro *Psicología y alquimia*[11], ya que para ello se necesita gran cantidad de material biográfico con el que podrían llenarse volúmenes enteros. Una empresa semejante superaría mis fuerzas. Tengo que conformarme con haber establecido algunos fundamentos históricos y conceptuales para esta labor del futuro.

285 Resumiendo quisiera poner nuevamente de relieve que el símbolo del pez representa una recepción espontánea de la figura de Cristo del Evangelio y, por así decirlo, un síntoma que anuncia de qué modo y con qué significado se tomó de lo inconsciente. A este respecto resulta perfectamente característica la alegoría patrística de la captura del Leviatán (la cruz como anzuelo y el Cristo clavado en ella como cebo); es un contenido (pez) de lo inconsciente (mar) al que se ha capturado y que se ha adherido a la figura de Cristo. De ahí procede la peculiar forma de expresión de san Agustín *de profundo levatus* (sacado de las profundidades), lo que es válido para el pez. Pero, ¿lo es también para Cristo? Pues la imagen del pez salió de las profundidades de lo inconsciente al encuentro de la anunciada figura de Cristo como algo correspondiente a ésta, y cuando se evoca a Cristo como *ichthys*, esta denominación se refería a lo que fue atraído desde lo profundo de lo inconsciente. El símbolo del pez constituye por tanto el puente entre la figura histórica de Cristo y la naturaleza anímica del ser humano, en la que descansa el arquetipo del Redentor. De este modo se convirtió Cristo en vivencia interior, en «Cristo en nosotros».

286 Como ya he mostrado, el simbolismo alquímico del pez conduce en línea recta al *lapis philosophorum*, al *salvator*, *servator* y *deus terrenus*, lo que psicológicamente quiere decir al sí-mismo. De ese modo surge un nuevo símbolo al lado del pez, a saber: un concepto psicológico de la totalidad humana. Tanto y tan poco como el

11. También en *Psicología y religión* [OC 11,1]; *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7,2] y (conjuntamente con Richard Wilhelm) en *El secreto de la Flor de Oro* [OC 13,1].

pez es Cristo, es el sí-mismo Divinidad. Pero es lo correspondiente y la vivencia interior, una recepción de Cristo en la matriz psíquica, o una realización más del hijo de Dios, ya no en el simbolismo teriomorfo, sino en el conceptual («filosófico»). Con ello se expresa claramente, frente al pez mudo e inconsciente, una *conversión en consciente*[12].

12. Respecto a lo que significa la conversión en consciente en relación con el simbolismo mitológico, véase Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*.

XIII

SÍMBOLOS GNÓSTICOS DEL SÍ-MISMO

1

287 Dado que todo conocimiento significa algo como un reconocimiento, no resulta inesperado que lo que yo he presentado como proceso de desarrollo paulatino, existiera ya más o menos, como anticipación, en torno al comienzo de nuestra era. Encontramos estas imágenes e ideas ya en el gnosticismo, al que hemos de prestar aquí atención. Éste es en gran parte un fenómeno de recepción, y en consecuencia es del mayor interés para la explicación y la constatación de aquellos contenidos que se controlaron por medio del anuncio del Redentor, o de su aparición histórica, o bien mediante la sincronicidad del arquetipo[1].

288 En el *Elenchos* de Hipólito, si no me equivoco, se menciona tres veces la atracción entre el imán y el hierro. La primera vez en relación con la doctrina de los naaseenses, que enseñaban que los cuatro ríos del paraíso correspondían al ojo, al oído, al olfato y a la boca. La boca, por la que sale la plegaria y por donde entra el

1. Desgraciadamente no resulta posible en este contexto explicar o siquiera justificar el indicio. Al igual que muestran los experimentos sobre ESP (= *extra-sensory perception*) de Rhine, existe al respecto un interés (emocional) reforzado, o una fascinación, acompañados en cierta medida de fenómenos que sólo pueden explicarse mediante una cierta relatividad psíquica en relación con el tiempo, el espacio y la causalidad. Dado que el arquetipo, casi por regla general, es numinoso, puede precisamente suscitar una fascinación que es acompañada a su vez por llamados fenómenos de sincronicidad. Éstos consisten en una *coincidencia significativa* entre dos o más hechos no relacionados causalmente, pero coincidentes por su sentido. Remito al lector a mi obra de próxima publicación «Sincronicidad como principio de conexiones acausales» [OC 8,18, aparecido en 1952].

alimento, corresponde al cuarto río, el Éufrates. La conocida importancia de lo «cuarto» hace que resulte hasta cierto punto comprensible la relación con el ser humano «total», puesto que el cuarto elemento completa siempre la tríada y la convierte en totalidad. «Esta agua <e. d., el Éufrates> —prosigue el texto— es aquélla por encima del firmamento[2], de la que, según dicen, el Salvador explicó: "Si supieras quién es el que pregunta le habrías pedido que te diera a beber el agua viva, burbujeante, y él te la habría dado"[3]. En esta agua entra toda criatura <literalmente naturaleza>, al escoger <la criatura> sus propios elementos esenciales, y esta agua añade a cada criatura lo que le es propio, en mayor medida que se añade el hierro a la piedra heracliana[4]»[5].

289 El agua milagrosa del Éufrates tiene, como muestra la referencia a *Juan* 4, 10, el significado de *aqua doctrinae*, que completa la individualidad de cada criatura, es decir, que hace total al ser humano, y lo hace proporcionándole en cierta medida una fuerza magnética para atraer lo que le es propio y peculiar e integrarlo. Esta doctrina naaseense, como puede verse claramente, muestra un perfecto paralelismo con la concepción alquimista que hemos expuesto: la doctrina es el imán que hace posible la integración del *lapis*, tanto como la del ser humano.

290 En la doctrina perática vuelven a aparecer puntos de vista tan semejantes que Hipólito llega incluso a repetir la misma comparación, aunque, de modo sutil, el caso es aquí diferente del anteriormente descrito: nadie, se dice, puede salvarse sin el Hijo. «Pero éste es la serpiente. Pues del mismo modo que el Hijo ha bajado de lo alto los signos característicos paternos, vuelve a llevar estos signos de allí a lo alto, una vez que han despertado del sueño, transmitiendo de allí hasta aquí los signos paternos, que se han vuelto sustanciales desde lo insustancial. Esto es, dicen, lo que está dicho: "Yo soy la puerta"[6]. Pero él transmite <los signos>, dicen, a aquellos que cierran el párpado del ojo[7], como la nafta atrae hacia sí el fuego de todos lados[8], más que la piedra

2. *Génesis* 1, 7.
3. Cita no literal de *Juan* 4, 10.
4. Imán.
5. *Elenchos*, V, 9, 18 s. [p. 101].
6. *Juan* 10, 9: «Ego sum ostium. Per me si quis introierit, salvabitur».
7. Utilizo aquí la lectura καμμύουσιν ὀφθαλμοῦ βλέφαρον. ¿Se alude de este modo a quienes cierran los ojos al mundo?
8. La comparación con la nafta vuelve a aparecer en los basilidianos (*Elenchos*, VII, 24, 6 s. [p. 203]). Allí se refiere al hijo del arconte supremo, que adopta las νοήματα ἀπὸ τῆς μακαρίας υἱότητος (ideas de la descendencia bienaventurada). La exposición de Hipólito es aquí algo confusa.

heracliana el hierro[9]... Así, dicen, producirá de nuevo la serpiente el género copiado, terminado, igual en esencia (*homoousion*), a partir del mundo; pero <no atraerá> a ningún otro, como también lo hizo bajar <de la esfera divina>»[10].

291 En este pasaje, el caso es inverso al de antes: la fuerza de atracción no parte de la doctrina, del agua, sino del «Hijo», simbolizado por la serpiente (en correspondencia con *Juan* 3, 14)[11]. Cristo es el imán que atrae hacia sí a aquellas partes o sustancias de origen divino que hay en el hombre, los *patrikoi charakteres* (signos paternos), las reúne y se las lleva consigo al lugar celestial de origen. La *serpiente* es un equivalente al *pez*. Del mismo modo que el consenso del pueblo interpretó la figura del Redentor como pez, también como serpiente; como pez, porque surgió de una profundidad desconocida; como serpiente porque salió secretamente de la oscuridad. Tanto el pez como la serpiente son símbolos apreciados para designar las vivencias o movimientos psíquicos que surgen de lo inconsciente de manera sorprendente, espantosa o redentora. De ahí que con tanta frecuencia se expresen a través del motivo de los útiles animales. La comparación de Cristo con la serpiente es más auténtica que la comparación con el pez, y a pesar de ello era menos popular en los círculos del cristianismo primitivo. Para los gnósticos resultaba ser un símbolo vulgar, conocido de antiguo, del genio local favorable, el *agathodaimon*, así como del *nous*, que significaba mucho para ellos. Ambos símbolos tienen un valor inapreciable en relación con la interpretación instintiva de la figura de Cristo. Los símbolos teriomorfos son muy frecuentes en los sueños y en otras manifestaciones de lo inconsciente. Expresan el nivel en el que se encuentra el contenido por ellos designado, es decir, la inconsciencia que se halla tan alejada de la consciencia humana como la psique de un animal. Aunque los vertebrados de sangre caliente o de sangre fría, o incluso los no vertebrados de los más distintos géneros, muestran, por así decirlo, distintos grados de inconsciencia. Saber esto es importante para la psicopatología, porque esos contenidos pueden desencadenar a todos los niveles síntomas de una índole y una localización funcionalmente correspondientes. Hay así síntomas manifiestos de carácter cerebroespinal y simpático. Algo parecido debieron de intuir los

9. Siguen aquí varias comparaciones más, y es notable que sean las mismas que las del pasaje que hemos citado anteriormente (*Elenchos*, V, 9,19 [p. 101]).

10. *Elenchos*, V, 17, 8 ss. [pp. 115 s.].

11. «Et sicut Moses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis» [«Y como Moisés elevó la serpiente en el desierto, así tiene que ser elevado el Hijo del hombre»].

setheenses, pues Hipólito menciona, en relación con la serpiente, que éstos comparaban al «padre» del gran cerebro (*enkephalon*) con el «hijo» del pequeño cerebro y la médula espinal (*parenkephalis drakontoeides*). La serpiente simboliza contenidos «de sangre fría», inhumanos, y tendencias de índole espiritual-abstracta, tanto como animal-concreta. Dicho en una palabra: lo *extrahumano* del hombre.

292 La tercera mención del imán se encuentra en la información que ofrece Hipólito sobre la doctrina sethiana. Esta doctrina presenta notables analogías con la enseñanza alquimista de la Edad Media, aunque no pueda probarse una transmisión directa. Representa, según Hipólito, una teoría de «la composición y la mezcla»: el rayo de luz de arriba se mezcla en forma de chispa minuciosa con el agua oscura de las profundidades. En la muerte del ser viviente se desmezclan las dos sustancias, y otro tanto ocurre en la muerte metafórica como vivencia mística. Esto es la *divisio* y *separatio* de lo compuesto (τὸ διχάσαι καὶ χωρίσαι τὰ συγκεκραμένα). Utilizo aquí deliberadamente los términos latinos de la alquimia medieval, que tienen esencialmente el mismo significado que los conceptos gnósticos. La separación o desmezcla sirve a la alquimia para extraer de la materia prima el *anima* o el *spiritus*. El mercurio, que ayuda a realizar esta operación, aparece armado de la espada separadora (¡al igual que el adepto!), y los setheenses se remiten a *Mateo* 10, 34: «Non veni pacem mittere sed gladium» [«No he venido a traer paz, sino espada»]. La desmezcla tiene como consecuencia que todo lo que antes estaba mezclado con «otras cosas» es atraído ahora por su *chorion idion* (lugar propio) y *pros ta oikeia* (por lo afín, por lo que le es peculiar), *hōs sidēros* (*pros*) *Herakleion lithon* (como el hierro por el imán)[12]. Del mismo modo se apresura la chispa o rayo de luz, «después de que, gracias a la enseñanza y al aprendizaje, ha participado en el lugar que le corresponde, hacia el Logos, que viene de arriba con figura de siervo...»; se precipita hacia él «más que el hierro hacia la piedra heracliana»[13].

12. Aquí vuelven a mencionarse, como en los anteriores pasajes en el *Elenchos* [p. 123], que se refieren al imán, el electrón y el gavilán marino, y se insiste en el *kentron* (centro) del ave.

13. *Elenchos*, V, 21, 8 [p. 124]. En la alquimia desempeña el rayo de luz (*radius*) un papel análogo. Dorneo (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 276) habla de los «rayos invisibles del cielo que se juntan en el centro de la tierra» y que allí, como dice Maier (*Symbola aureae mensae*, p. 377), resplandecen como una «luz celestial, cual un carbunclo». La materia arcana se extrae del «rayo», del que constituye la «sombra» (*umbra*), como se dice en el *Tractatus aureus Hermetis* (en *De arte chemica*, p. 15). El *aqua permanens* se extrae mediante el imán de los rayos del sol y de la luna (Mylio, *Philosophia reformata*, p. 314), o bien se unen los rayos del sol en el «agua de plata» (*Aurelia occulta*, en *Theatr. chem.*, 1613, IV, p. 563).

293 La atracción magnética parte aquí del *logos*. Éste es el pensamiento o concepto formulado y articulado, esto es: un contenido y a la vez un producto de la consciencia. Con ello, el *logos* se aproxima al *aqua doctrinae*, teniendo ésta la ventaja de la personalidad autónoma, mientras que el último representa un objeto pasivo de la actuación humana. Del mismo modo que el *logos* está cerca de la figura histórica de Cristo, también lo está el «agua» del agua mágica (ablución, rociamiento, bautismo) que se utiliza en el rito. Los tres ejemplos de efecto magnético que hemos puesto señalan también a tres distintas formas de agentes magnéticos:

1. El *agens* es en sí una sustancia inanimada, pasiva, a saber: *agua*. Se saca en recipientes de lo hondo del pozo, la manejan manos humanas y se utiliza para cubrir gran cantidad de necesidades del hombre. Significa enseñanza ilustrativa, el *aqua doctrinae* o la palabra (*logos*), que se transmite a otros en forma de discurso o de rito.

2. El *agens* es un ser animado, autónomo, la *serpiente*. Aparece espontáneamente o se la encuentra por sorpresa; fascina; su mirada es fija y no se retira; tiene la sangre fría y no conoce al hombre; se arrastra sobre el que descansa, que la encuentra en el zapato que se ha sacado o en el bolsillo... Expresa por tanto el miedo a todo lo no humano, y al mismo tiempo el «respeto» por lo elevado, lo sustraído a la esfera humana. Es lo más bajo, el diablo, y lo más elevado: Hijo de Dios, Logos, *nous*, *agathodaimon*. La serpiente está espantosamente presente, y uno se la encuentra en el lugar y en el momento inesperados. Como el pez, representa y personifica lo oscuro y abisal, el fondo del agua, el bosque, la noche y la caverna. Cuando la consciencia primitiva dice «serpiente» se refiere a una vivencia de lo extrahumano. No es, por ejemplo, una alegoría o una metáfora, sino que la forma que le es propia es en sí el símbolo, y es esencial que el «Hijo» tenga figura de serpiente, y no lo contrario: que la serpiente sea el «Hijo».

3. En agente es el *Logos*, por una parte una idea y abstracción conceptual del Hijo de Dios corporal y personal; por otra, la *dynamis* del pensamiento y de la palabra.

294 Es claro que estos tres símbolos tratan de describir el ser incognoscible del Dios encarnado. Pero también está claro que en gran medida hipostasian: es agua real, no meramente metafórica, la que se utiliza en el rito. El Logos está al comienzo, en *archē*, y Dios es el Logos, sin duda mucho antes de la encarnación. En la «serpiente» se insiste tanto que los ofitas celebraban la eucaristía con una serpiente de verdad, algo no menos realista que la serpiente esculapiana de Epidauro. Tampoco el «pez» pertenece meramen-

te al lenguaje secreto del Misterio, sino que, como demuestran los monumentos, es algo *per se*. Además alcanzó su significado en el cristianismo primitivo, sin fundamentación propiamente dicha, mediante la tradición escrita, mientras que la serpiente puede por lo menos referirse a un auténtico *logion*.

295 Los tres símbolos suponen fenómenos de recepción que son en sí de naturaleza numinosa y gozan por tanto de una autonomía relativa. Si no hubieran hecho nunca su aparición, ello significaría que el anuncio de la figura de Cristo no tenía ningún efecto. Estos fenómenos no se limitan a probar la eficacia del anuncio, sino que representan también la condición indispensable de que el anuncio puede actuar; en otras palabras: se trata de los modelos correspondientes a la figura anunciada y que duermen en lo inconsciente de los hombres, a los que la aparición de Cristo despierta y atrae magnéticamente. Por eso el maestro Eckhart se sirve del mismo simbolismo para describir la relación de Adán, el hombre primitivo, por una parte con Dios, y por otra con las criaturas[14].

296 Este proceso revoluciona a la psique orientada hacia el yo, al establecer junto a él, o mejor: frente a él, un objetivo y centro distinto, que se caracteriza por múltiples nombres y símbolos, tales como pez, serpiente, centro del gavilán marino, punto, mónada, cruz, paraíso, etc. El mito del demiurgo ignorante, que se cree Dios supremo, refleja la perplejidad del yo, que ya no puede seguirse cerrando al conocimiento de que una instancia superior le expulsa del trono de la soberanía absoluta. Los mil *nomina* del *lapis philosophorum* corresponden, digamos, a las diversas denominaciones gnósticas del *ser humano* (*ánthropos*), con lo que sin más se clarifica lo que con ello se quiere decir: se trata del ser humano mayor, en el sentido más amplio, de esa totalidad indescriptible formada por la suma de los procesos psíquicos conscientes e inconscientes. A esta totalidad objetiva, en contraposición a la subjetividad de la

14. «... und dar umbe diu oberste kraft schouwet in gote ir bestez unde giuzet daz für baz in di nidersten, daz sie underscheit wizzent boeses unde guotes. In dirre vereinunge was Âdâm, unde die wîle er in dirre vereinunge was, die wîle hâte er aller crêatûren kraft an sîner obersten kraft. Alse der agestein giuzet sîne kraft an die nâdlen unde ziuhet sî an sich, sô enpfât diu nadel der kraft als vil, daz si sî für baz giuzet in alle die nâdelen, die under ir sint, unde hebet sie alle ûf unde ziuhet sie zuo dem agensteine» [... y por eso la fuerza suprema contempla en Dios su más preciado bien y lo derrama en lo más profundo, a fin de distinguir entre el bien y el mal. En esta unión estuvo Adán y mientras permaneció en ella poseía, en su fuerza suprema, la fuerza de todas las criaturas. Igual que el imán derrama su fuerza en las agujas atrayéndolas hacia sí, así recibe la aguja la fuerza y la derrama en todas las agujas que están bajo ella, y las levanta a todas y las atrae hacia el imán] (ed. Pfeiffer, XI: *Von der übervart der Gotheit*, pp. 496 s.).

psique yoica, la denomino yo *sí-mismo*. Corresponde exactamente por lo tanto a la idea del *ánthropos*.

2

297 Cuando en un caso de neurosis la terapia intenta completar la actitud insuficiente (o capacidad de adaptación) de la consciencia con contenidos de lo inconsciente, lo que intenta es producir una personalidad más amplia y crear un punto de gravedad de la personalidad que no coincide necesariamente con el yo, sino que, antes bien, consigue anular, con el creciente conocimiento, las tendencias del yo. El nuevo centro atrae «como un imán» lo que le pertenece, los llamados «signos paternos», es decir, lo que forma parte de las características inalterables y originales del plan fundamental del individuo; algo que es más antiguo que el yo y que, por lo tanto, se comporta con respecto a él como el *makarios ouk on theos* (el Dios bienaventurado que no es) de los basilidianos con respecto al arconte de la ogdóada, es decir, con respecto al demiurgo, y —paradójicamente— como el hijo de este último con respecto a su padre, el arconte. El hijo se muestra superior en la medida en que posee un saber relativo al mensaje de lo alto y, en vista de ello, puede enseñarle al padre que no es el Dios supremo. Esta aparente contradicción se resuelve si tenemos en cuenta la experiencia psicológica que le sirve de base: por una parte el sí-mismo aparece en los productos de lo inconsciente, por así decirlo, *a priori*, en los símbolos del círculo y de la cuaternidad, que pueden presentarse ya en los más tempranos sueños de la infancia, mucho antes por tanto de todas las posibilidades de consciencia y de comprensión; por otra parte, sólo una paciente y penosa discusión con los contenidos de lo inconsciente, y una síntesis resultante de datos conscientes e inconscientes, conduce a una «totalidad» que se sirve de nuevo de los símbolos del círculo y de la cuaternidad con el fin de describirse a sí misma[15]. También en esta fase se recuerdan y se entienden los primeros sueños de la infancia. Los alquimistas, que a su manera sabían más del proceso de individuación que nosotros los hombres modernos, expresaron estos hechos paradójicos mediante *la serpiente que se muerde la propia cola*.

298 El mismo saber, aunque formulado de otra manera en correspondencia con la época, es propio de los gnósticos. A éstos no

15. Cf. al respecto *Psicología y alquimia* [OC 12, § 127 ss.] y «Acerca de la empiria del proceso de individuación» [OC 9/1,11].

les es extraño un conocimiento de lo inconsciente. Así, en las cartas valentinianas extractadas por Epifanio, se dice: 'Εξ ἀρχῆς ὁ Αὐτοπάτωρ αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ περιεῖχε τὰ πάντα ὄντα ἐν ἑαυτῷ ἐν ἀγνωσίᾳ...[16]. «Desde el comienzo incluyó el *autopator* todo lo que existe en sí mismo y en lo inconsciente» (literalmente: en el desconocimiento). El doctor Gilles Quispel ha tenido la amabilidad de llamar mi atención sobre este pasaje. Y menciona también las palabras de Hipólito, «ὁ Πατὴρ ... ὁ ἀνεννόητος καὶ ἀνούσιος, ὁ μήτε ἄρρεν μήτε θῆλυ», que traduce así: «Le Père... qui est dépourvu de conscience et de substance, celui qui est ni masculin, ni fémenin»[17]. El «padre», así pues, no sólo es inconsciente y carente de cualidad óntica, sino que es también *nirdvandva* = carente de opuesto, es decir, de cualidades, y por tanto incognoscible. De este modo se describe el estado de lo inconsciente. El texto valentiniano concede al *autopator* atributos positivos: «Le llamaban algunos el eón masculino-femenino, sin edad, siempre joven, que contiene el todo en todas partes y <él mismo> no es abarcado por nada». En él existía la *ennoia* (consciencia de sí), que «transmite los tesoros de la grandeza <como regalo de la gracia> a los que de la grandeza proceden». La existencia de la *ennoia* no demuestra la autoconsciencia del *autopator*, pues la diferenciación de la consciencia es resultado de las sucesivas sicigias y tétradas, que simplemente simbolizan conjunciones y composiciones. Seguramente hay que pensar aquí en la *ennoia* como en una posibilidad latente de la consciencia. Oehler traduce *ennoia* por *mens*; Cornario por *intelligentia* y *notio*. La oposición consciente-inconsciente, conocido-desconocido, se me antoja a mí más ilustrativa y por tanto más probable.

299 El concepto paulino de la *agnoia* (*ignorantia*) no debería estar demasiado alejada del de la agnosia, puesto que ambos designan el estado inicial, inconsciente del ser humano. Dios «miraba desde arriba» este estado. El *hyperidōn* (Vulgata: *despiciens*) que aquí se utiliza puede significar tanto «menospreciar» como «despreciar»[18]. En todo caso, la tradición gnóstica sabe que el Dios supremo veía qué miserables criaturas inconscientes, que ni siquiera podían andar erectas, eran los hombres que había creado el demiurgo. Por eso puso en marcha la obra redentora[19]. En el citado pasaje de los

16. *Panarium*, XXXI, cap. V.

17. *Elenchos*, VI, 42, 4 [p. 174]. [El padre, que carece de consciencia y de sustancia, no es ni masculino ni femenino] (Quispel, *Note sur «Basilide»*).

18. *Hechos* 17, 30.

19. Cf. p. ej. Scott [ed.], *Hermetica* I, *libellus* IV, 3 s. [pp. 150/151], donde se encuentra la descripción de la crátera llena de *nous*, que Dios envía a la tierra. En la crátera pueden sumergirse (*baptizein*) aquellos seres humanos cuyo corazón busca la auto-

Hechos de los apóstoles se cuenta cómo san Pablo recuerda a los atenienses que son «de linaje divino» = «Genus ergo cum simus Dei»[20], y que Dios, mirando hacia atrás con desaprobación, a «los tiempos de la inconsciencia», envió a la humanidad el mensaje «pantas pantachōn metanoein», que todos debían «cambiar su sentido en todas partes» y, dado que el estado anterior parecía haber sido tan lamentable, el *metanoein* adoptaba el carácter moral del arrepentimiento de los pecados, de forma tal que la Vulgata pudo traducirlo como «poenitentiam agere»[21]. El pecado que expiar es evidentemente la *agnoia*, o la agnosia, la inconsciencia[22]. Pero en este estado no se encuentra únicamente el hombre, sino, según la opinión gnóstica, como hemos visto, también el *anennoētos*, el Dios sin consciencia de sí mismo. Con esta opinión coincide una concepción cristiana habitual, según la cual el Dios del Antiguo Testamento se transforma en el Nuevo Testamento de Dios de la ira en Dios del amor. Esta idea la expresa todavía claramente el jesuita Nicolás Caussino en el siglo XVII[23].

300 En este contexto tengo que remitir a las conclusiones resultantes de la investigación sobre Satán en el Antiguo Testamento que hace Riwkah Schärf: con la transformación histórica del concepto de Satán cambia también la imagen de Yahvé, de forma que puede hablarse de una diferenciación de la imagen de Dios ya en el Antiguo Testamento, por no hablar de la que se da en el Nuevo Testamento[24]. La idea de que el Dios creador del mundo no es consciente, sino que tal vez sueña, la encontramos también en la literatura india:

> Y, ¿a quién le ha sido posible averiguar,
> quién ha preguntado de dónde la creación procede?
> ¡Los dioses han surgido a este lado de ella!
> ¿Quién dice, así pues, de dónde vienen? —

consciencia (*gnōrizousa epi ti gegonas*) y conseguir *nous* de ese modo. En *Libellus* I, 21 [pp. 126/127] se dice: «Dios dice: el hombre lleno de *nous* (*ennous*) deberá conocerse a sí mismo».

20. «*Genos oun hyparchontes tou theou*» [*loc. cit.*, 17, 29].

21. Como asimismo el *metanoeite* del bautista (*Mateo* 3, 2 ss.).

22. Cf. al respecto «to tes agnoias hamartema», el pecado de la inconsciencia, en Clemente Romano (*Hom.* XIX, cap. XXII) en relación con los ciegos de nacimiento (*Juan* 9, 1 ss.).

23. *Polyhistor symbolicus*, p. 348: «Deus antea ultionum, tonans, fulminans, permiscens mundum, in Virginis sinu, imo utero conquievit, et amore captus est» [Dios, antes un Dios de la venganza, que trastornó el mundo con rayos y truenos, encontró la calma en el corazón de la Virgen, más bien en su seno, y quedó cautivo del amor].

24. *Die Gestalt des Satans im Alten Testament.*

Él, el que la creación ha producido,
el que la contempla a la más alta luz del cielo,
el que la ha hecho, o no la ha hecho,
¡Él lo sabe! — ¿O quizá no lo sabe?[25].

301 La teología del Maestro Eckhart conoce una «deidad» de la que, aparte de la unidad y el ser[26], no puede predicarse ningún atributo[27]; «alienta», no es todavía dueña de sí misma, y representa una coincidencia absoluta de los contrarios: «Pero su naturaleza simple es, en cuanto a la forma, sin forma, en cuanto al devenir, sin devenir, en cuanto a la esencia, sin esencia, en cuanto al contenido, sin contenido»[28]. La unión de los contrarios equivale a inconsciencia, hasta donde alcanza la lógica humana, pues la consciencia de sí presupone una discriminación y, al mismo tiempo, una relación entre sujeto y objeto. Allí donde no existe ninguna «otra cosa», o no existe todavía, deja de existir la posibilidad de la consciencia. Sólo el Padre, «que procede» de la Deidad, es decir, el Dios, «se percibe», toma «consciencia de sí», y «aparece frente a sí mismo como persona». Así, del Padre procede el Hijo, como concepto del primero de su propio ser. En su unidad original «no conoce nada» que no sea el uno «suprarreal» que él *es*. Del mismo modo que la Deidad es esencialmente inconsciente[29], también lo es el hombre que vive en Dios. En el sermón sobre «beati pauperes spiritu» (*Mateo 5*, 3) dice el Maestro: «... el hombre que ha de tener esta pobreza, debe tener todo lo que era cuando no existía, en absoluto ni para sí ni para la verdad ni para Dios; es más, debe tan solamente tomar conciencia de sí mismo, tal como si en él no existiese ningún conocimiento de Dios; cuando el hombre se encuentra en la eterna forma de Dios, entonces en él ya no vive otra cosa: el que vive es el que él mismo era. Por eso decimos que el hombre debe conocerse sólo a sí mismo, como si no tuviese otra cosa que hacer, dejando a Dios realizar en

25. *Rigveda* 10, 129 [estrofas 6 y 7; en Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, p. 127].

26. Esto último es controvertido. El Maestro dice: «Got in der gotheit ist ein geistlich substancie, die apgründlich ist, alsô daz nieman dâ von gesprechen kan, dan daz es niht ensî. Swer sprêche, daz es iht wêre, daz wêre mêr gelogen dan wâr» [Dios en la divinidad es una sustancia espiritual, que es abisal, esto es, de la que nadie puede decir que no es. Quien lo dijese estaría mintiendo y no diciendo la verdad] (*loc. cit.*).

27. «Diz ende enhât keine wîse, ez entwehset der wîse» [«Este ser no tiene forma; carece de forma»] (ed. Pfeiffer II, pp. 268, 24 s.).

28. *Loc. cit.*, pp. 497, 34 ss.: «Doch sîn einveltigiu nâtûre ist von formen formenlôs, von werdenne werdelôs, von wesenne weselôs und ist von sachen sachelôs».

29. «... daz er sich wirfet in die unwizzenheit, die got ist» [... que él se arroja en la inconsciencia que es Dios] (*loc. cit.*, pp. 496, 21). Cf. la agnosia de la Deidad a la que antes nos hemos referido.

él lo que le agrada y que el hombre sea sólo lo que era cuando vino de Dios»[30]. Y por eso debe el hombre «amar» a Dios de la siguiente manera: «Tú debes concebirlo tal como él es: un no-Dios, un no-espíritu, una no-persona, una no-imagen; es más: como un ser uno, puro, luminoso, exento de toda dualidad, y en este uno debemos hundirnos por toda la eternidad, de la nada a la nada. Con la ayuda de Dios. Amén»[31].

302 El espíritu universal del Maestro Eckhart sabe, sin saberlo, de la experiencia india primigenia, tanto como de la gnóstica, y es la más hermosa flor del árbol del *liber spiritus* que caracteriza los comienzos del siglo XIV. Es cierto que las obras del maestro permanecieron enterradas durante seiscientos años, pues «aún no había llegado su tiempo». Hasta el siglo XIX no hubo un público en condiciones de aproximarse a la apreciación de este espíritu.

303 Estas afirmaciones sobre el ser de Dios representan transformaciones de la imagen divina que discurren de forma paralela a los cambios de estado de la consciencia humana, sin que pudiera decirse siempre con seguridad cuál es la causa y cuál el efecto. La imagen de Dios no es ningún invento, sino una *vivencia* que *sua sponte* se posesiona del hombre, algo que debe conocerse suficientemente si no se prefiere a la verdad la ceguera causada por prejuicios ideológicos. La imagen divina (al principio inconsciente) está por tanto en situación de cambiar el estado de la consciencia, del mismo modo que éste puede hacer sus correcciones en la imagen (consciente) de Dios. Naturalmente esto no tiene que ver con la *veritas prima*, el Dios desconocido, nada que pudiéramos de algún modo probar. Pero psicológicamente la idea de la agnosia de Dios, o del *anennoētos theos*, tiene la mayor importancia, en la medida en que identifica la identidad de la Deidad con la numinosidad de lo inconsciente, algo de lo que dan testimonio la filosofía del *atman* y la *purusha* en Oriente, y —como hemos visto— el Maestro Eckhart en Occidente.

304 Ahora bien, si la psicología quiere llegar a comprender este fenómeno, sólo podrá hacerlo si renuncia expresamente a formular

30. *Loc. cit.*, pp. 282, 6 ss.: «... der mensche, der diz armüete haben sol, der sol haben allez, daz er ẅas dô er niht enlebte, in keiner wîse weder ime noch der wârheit noch gote, mêr: er sol alsô quit unde ledic sîn alles wizzennes, alse niht bekennennes gotes in im lebende ist; wan dô der mensche stuont in der êwigen art gotes, dô lebte in ime niht ein anderz: waz dâ lebte, daz was er selbe. Alsô sprechen wir, daz der mensche alsô ledic sol sîn sînes eigenen wizzennes, als er tete dô er niht enwas, unde lâze got würken, waz er welle, unde stande der mensche ledic, als dô er von gote kam».

31. Conclusión del sermón «Renovamini autem spiritu» (*Efesios* 4, 23): *loc. cit.*, pp. 320, 27 ss.: «Dû solt in minnen als er ist: ein nihtgot, ein nihtgeist, ein nihtpersône, ein nihtbilde, mêr: als er ein lûter pûr klâr ein ist, gesundert von aller zweiheite, und in dem einen sülen wir êwiclîche versinken von nihte zuo nihte. Des helf uns got. Âmen».

juicios metafísicos, y no incurre en la arrogancia de adoptar una convicción para la que supuestamente le autoriza su experiencia científica. De esto último no puede hablarse en absoluto. Lo que la psicología puede constatar es únicamente la existencia de símbolos plásticos cuya interpretación no está ni mucho menos fijada *a priori*. Lo que puede decirse con alguna seguridad es que los símbolos tienen un cierto carácter total y que cabe suponer que significan «totalidad». Por regla general se trata de símbolos «unificadores», es decir, de conjunciones de opuestos de naturaleza sencilla (dual) o doble (cuaternal), esto es: de cuaterniones. Surgen del choque de la consciencia con lo inconsciente, y de la confusión que del mismo se origina, algo a lo que los alquimistas llaman «caos», o mejor, *nigredo*. Empíricamente, la confusión se expresa en forma de intranquilidad y desorientación. El simbolismo del círculo y la cuatridad se presenta en este momento como *principio de orden* compensatorio, que expresa como consumada la unificación de los contrarios enfrentados e inicia un apaciguamiento saludable («redención»). La psicología sólo tiene al principio la posibilidad de constatar que el símbolo de la totalidad significa la totalidad del individuo[32]. Por otra parte no tiene únicamente que conceder, sino también que resaltar, que el simbolismo de la totalidad utiliza imágenes o esquemas que desde antiguo expresan, en las distintas religiones, el fundamento del mundo y la Deidad. Así, el círculo es un conocido símbolo de Dios, tanto como la cruz (en cierto sentido) y la cuaternidad en general, como la visión de Ezequiel, *Rex gloriae* con los cuatro evangelistas; en el gnosticismo de Barbeló = Dios en cuatro, Kolorbas = las cuatro; la dualidad (Tao, *hermaphroditus*, *padremadre*, etc.), y finalmente la forma humana (niño, hijo, *ánthropos*), y la personalidad individual: Cristo y Buda, por citar sólo los motivos principales.

305 Todas estas imágenes se muestran en la experiencia psicológica como expresiones de la *totalidad del ser humano* unificada. El hecho de que a este objetivo y *desideratum* se le denominara «Dios» demuestra que tiene carácter numinoso y, en efecto, las vivencias, los sueños y las visiones de esta clase, tienen una condición fascinante e impresionante, que también personas que no tienen prejuicios al respecto debidos a un conocimiento psicológico previo

32. Hay quienes curiosamente consideran un punto débil mío el hecho de que me abstenga de formular juicios metafísicos. La conciencia científica no permite que se afirmen cosas que no se pueden demostrar o, por lo menos, presentar como probables. Una afirmación nunca ha hecho que existiera algo correspondiente a la misma. «Lo que Él dice, llega a ser» es una prerrogativa exclusivamente divina.

perciben espontáneamente como tales. No tiene por tanto nada de particular que el entendimiento ingenuo no hiciese ninguna diferencia entre Dios y la imagen vivida. En consecuencia, dondequiera que se encuentren símbolos que señalan a la totalidad psíquica, se encuentra también la interpretación ingenua de que con ella se representa a Dios. Si se trata, por ejemplo, de una de esas representaciones románicas, no demasiado raras, en las que el Hijo del hombre aparece acompañado de tres ángeles con cabeza animal y uno con cabeza humana, es obvio que el Hijo del hombre es el ser humano normal y corriente, y que el problema —uno *versus* tres— alude al conocido esquema de una función diferenciada y tres indiferenciadas. Con esta interpretación se devaluaría no obstante el símbolo, según opinión tradicional, pues significa la segunda persona de la Deidad en su cuádruple aspecto universal. La psicología no puede naturalmente apropiarse este significado; sólo puede constatar la existencia de esta afirmación y compararla con el hecho de que los mismos símbolos, en especial el dilema de uno y tres, aparecen con frecuencia en los productos espontáneos de lo inconsciente, donde se muestran como referidos a la totalidad psíquica del individuo. Éstos indican la existencia de un arquetipo constituido de una manera correspondiente, cuyo derivado parece ser la cuatridad de las funciones orientadoras de la consciencia. Ahora bien, dado que la totalidad supera a la consciencia en medida indeterminada e indeterminable, comprende siempre en ella lo inconsciente, y por tanto el conjunto de los arquetipos. Pero estos últimos son concordancias complementarias del «mundo exterior», y poseen por tanto carácter «cósmico». A partir de ahí se explica su numinosidad y, con ella, su «divinidad».

3

306 Para completar mi exposición quisiera mencionar aquí determinados símbolos gnósticos correspondientes al fundamento del mundo o al arcano, sobre todo aquellos sinónimos que se refieren al «fundamento del mundo». Con esta idea entiende la psicología una imagen del fondo inconsciente y generador de la consciencia. Se trata ante todo de la figura del demiurgo. Los gnósticos tienen gran número de símbolos que designan el origen, el centro del ser, al Creador o la sustancia divina. El lector no deberá dejarse confundir por esta plétora de imágenes, sino que deberá recordar en todo caso que cada nueva imagen representa un aspecto distinto del misterio divino que hay en toda criatura. El conjunto de signos gnósticos

que yo he reunido supone en consecuencia tanto como una amplificación de una sola idea trascendental, que es tan amplia y tan difícil de representar que requiere numerosas expresiones diferentes para poner de manifiesto su multiplicidad de aspectos.

307 Entre los gnósticos de Ireneo constituye la Sophia el mundo de la ogdóada[33], que representa una doble cuaternidad. Se sumerge en el agua como paloma y engendra a Saturno, que es idéntico a Yahvé. Saturno es, como ya hemos dicho, el «otro sol», el *sol niger* alquimista. Aquí equivale al *primus anthropus*. Hace al primer hombre, pero éste sólo puede arrastrarse como un gusano[34]. Entre los naaseenses, el demiurgo Esaldaios «theos pyrinos arithmon tetartos» (un dios ardiente, cuarto en número) está frente a la Trinidad formada por Padre, Madre e Hijo. El supremo es el Padre, el *archánthropos* (hombre primigenio), el *acharaktaristos* (carente de atributos), *ho anō Adamas* (el Adán superior). En diversos sistemas ocupa la Sophia el lugar del *protánthropos*[35]. Epifanio menciona como doctrina ebionita que Adán, como hombre primigenio, es idéntico a Cristo[36]. En Teodoro Bar-Kuni el hombre primitivo

33. *Adversus haereses*, I, 30, 3. En el sistema de la gnosis de Barbeló (*loc. cit.*, I, 29, 4) corresponde a la *sofía* la Προύνικος. Ésta se hunde «in inferiores partes» [en las regiones inferiores]. Su nombre, *prunikos* = προύνεικος, significa voluptuosa o que porta una carga. Este último significado es probable, porque esta secta gnóstica creía que podía traer de nuevo, mediante el acto sexual, el Barbeló, el *pneuma* que se había perdido en el mundo. En Simón Mago es Elena, la *meter* y *ennoia*, de la que se dice «degredi ad inferiora et generare angelos et potestates» [descendió a las regiones inferiores y creó los ángeles, poderes y firmamentos]. Los poderes inferiores la retienen por la fuerza (Ireneo, I, 29, 1-4). Corresponde a ella la idea alquimista, muy posterior, del «anima in compedibus» [alma en ataduras]. (Cf. Dorneo, *Speculativa philosophia*, en *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 298; *Philosophia chemica*, *loc. cit.*, p. 497. Mylio, *Philosophia reformata*, p. 262; *Rosarium philosophorum* en *Art. aurif.* II, p. 284; *Platonis liber quartorum*, en *Theatr. chem.*, 1622, V, pp. 185 s.; Blas Vigenero, *De igne et sale*, en *Theatr. chem.*, 1661, VI, p. 19). La idea proviene de la alquimia griega y se halla en Zósimo [Berthelot], *Alch. grecs.*, III, XLIX, 7 [pp. 231/224]. Traducción en *Psicología y alquimia* [OC 12, § 456 s.]. En el *Liber quartorum* es de origen sabeísta. (Véase la cita en Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus* II, p. 494: «L'âme se tourna une fois vers la matière, elle s'en éprit, et brûlant du désir d'éprouver les plaisirs corporels, elle ne voulut plus s'en détacher. Ainsi naquit le monde» [El alma se volvió una vez a la materia, se enamoró de ella y, ardiendo en deseos de sentir los placeres corporales, no quiso separarse más de ella. Así nació el mundo].) Entre los valentinianos es Sophia Achamoth la ogdóada. En la *Pistis Sophia* (pp. 264 y 49) es la Hija de Barbeló. Engañada por la falsa luz del demonio Authades, cae prisionera en el caos. Ireneo, I, 5, 2, denomina al demiurgo septenidad, pero a Achamoth la denomina octonidad, I, 7, 2: el Salvador está compuesto por cuatro cosas en repetición de la primera cuatridad. También la cuatridad de elementos es una imagen del cuatro (I, 17, 1), así como las cuatro luces que rodean al Autógenes de la gnosis de Barbeló (I, 29, 2).

34. Ireneo, *loc. cit.*, I, 24, 1.

35. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 170.

36. *Panarium*, XXX, 3.

es el quinto elemento (es decir cuatro + uno)[37]. En los *Hechos de Tomás* dice el dragón de sí mismo: «Υἱός εἰμι ἐκείνου τοῦ Βλάψαντος καὶ πλήξαντος τοὺς τέσσαρας ἀδελφοὺς τοὺς ἑστῶτας» («Soy hijo de aquel que hirió y venció a cuatro hermanos que estaban en pie»)[38].

308 La imagen primitiva de la cuatridad se une en los gnósticos con la figura del demiurgo, o bien del *ánthropos*. Es en cierta medida víctima de su propio acto de creación, al quedar atrapado por la *physis*, a la que desciende[39]. La imagen del *anima mundi*, o del hombre primigenio, latente en la oscuridad de la materia, expresa la existencia de un centro trascendente a la consciencia al que concebimos como símbolo de la totalidad, precisamente por su cuatridad o redondez. Por precaución sólo podemos asumir que se trata de una totalidad psíquica (como, por ejemplo, consciente + inconsciente), aunque la historia del símbolo demuestra que siempre se utilizó como imagen de Dios. Como queda dicho, la psicología no está en situación de hacer afirmaciones metafísicas. Tan sólo puede constatar que el simbolismo de la totalidad psíquica coincide con la imagen de Dios, pero no puede nunca demostrar que una imagen divina sea Dios mismo, ni que el sí-mismo sustituya a Dios.

309 Esta coincidencia se muestra con total claridad en la fiesta de Heb-Sed en el antiguo Egipto, de la que Colin Campbell ofrece la siguiente descripción: «... el rey sale de una vivienda llamada santuario, luego asciende hasta un pabellón abierto por los cuatro lados, con cuatro escaleras para subir. Llevando los emblemas de Osiris se sienta en un trono y se vuelve sucesivamente a los cuatro puntos cardinales... Es una especie de segunda entronización... y a veces actúa como sacerdote, haciéndose ofrendas a sí mismo. Este último acto puede considerarse el punto culminante de la deificación del rey[40]».

310 En esta psicología tiene sus raíces todo reino, por lo que también cada rey, para los individuos anónimos del pueblo, es portador del símbolo del sí-mismo. Todas sus insignias —corona, manto real, cetro, globo imperial, condecoraciones (¡estrellas!), etc.— le

37. *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, II, p. 185.

38. Sección 32 [«Hecho Tercero», en Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 267].

39. Bousset, *loc. cit.*, pp. 114 ss.

40. [... The king comes out of an apartment called the sanctuary, then he ascends into a pavilion open at the four sides, with four staircases leading up to it. Carrying the emblems of Osiris, he takes his seat on a throne, and turns to the four cardinal points in succession... It is a kind of second enthronement... and sometimes the king acts as a priest, making offerings to himself. This last act may be regarded as the climax of the deification of the king.] *The Miraculous Birth of King Amon-Hotep III*, p. 81.

caracterizan como el *ánthropos* cósmico, que no sólo engendra el mundo, sino que es el mundo. Es el *homo maximus* que volvemos a encontrar en las especulaciones de Swedenborg. Pero es también el objeto de los esfuerzos gnósticos por dar forma perceptible a este ser del que se supone que es el fundamento de la consciencia, su matriz y principio de orden, y por dotarle de un ropaje conceptual adecuado. Es, como los «frigios» (naaseenses) de Hipólito dicen[41], «hē ameristos stigmē», el punto indiviso, el «kokkos tou sinapeos», el grano de mostaza que se convierte en Reino de Dios. Este punto es «enyparchousa tō sōmati» (existente dentro del cuerpo). Pero esto sólo lo saben los *pneumatikoi*, es decir, los hombres espirituales (en contraposición con los «psíquicos» {*psychikoi*} y los materiales {*hylikoi*}). Es «to rhēma tou theou», el «axioma de Dios (*sermo Dei*) y la matriz de los eones, poderes, inteligencias, de los dioses, ángeles y espíritus delegados, de lo que es y lo que no es, de lo engendrado y lo no engendrado, lo comprensible incomprensible, de años, lunas, días, horas...». Este punto, «que no existe en modo alguno (*hē mēden ousa*) ni en nada consiste», se convierte en una «magnitud inconcebible (*megethos ti akatalēpton*)». Hipólito menciona como reproche que los naaseenses metían todo en su concepción de una manera sincrética, pues es evidente que no podía entender que el «punto» (como *rhēma theou*) tiene forma humana: pues los naaseenses le llaman también *polymorphon Attin* (el Attis polimorfo), el hijo de la madre, muerto tempranamente, o, como dice el himno que Hipólito cita, «to katēphes akousma Rheas» (el oscuro rumor de Rhea). Como sinónimos menciona el himno a Adonis, Osiris, Adán, Korybas, Pan, Baco y «poimēn leukōn astrōn» (pastor de estrellas blancas).

311 En cuanto a los naaseenses conciben a su instancia divina central como Naas (serpiente) y la consideran una «sustancia húmeda» (*hygra ousia*), coincidiendo con Tales de Mileto, que tenía al agua como la sustancia primigenia. Al igual que de ésta, toda vida depende del Naas (*ophis*), que «contiene en sí, como se contiene en el cuerno del toro unicornio, toda la belleza de las cosas». «Lo recorre todo, como <el agua, que> fluye de Edén y se divide en cuatro orígenes (*archas*)». «Comparan —dice Hipólito— a Edén con el cerebro». Tres de los ríos del paraíso son funciones de los sentidos (Pisón = ojo, Guijón = oído, Tigris = olfato), pero el cuarto, Éufrates, es la boca, «de la que sale la plegaria y donde entra el alimento». Como cuarta función le corresponde, como es habitual[42],

41. *Elenchos*, V, 9, 5 ss. [pp. 98 s.].
42. Véase *Psicología y alquimia* [OC 12], *s. v.* «axioma de María».

un doble significado: por una parte la máxima actividad material de la alimentación corporal y, por otra «alegra[43], nutre y da forma (*charaktērizei*) al hombre espiritual, completo (*teleion*)»[44]. El «cuarto» es un ser especial, ambivalente, un *daimonion*. Un buen ejemplo al respecto lo ofrece *Daniel* 4, 34 ss., donde a los tres hombres arrojados dentro del horno se une un cuarto, que «parece un ser divino».

312 Así es también el agua del Éufrates «to hyperanō tou stereōmatos» (aquello sobre el firmamento), a lo que el *sōtēr* (Salvador) se refiere como el «agua viva» (*zōn hydōr*)[45], y que posee la propiedad magnética que ya hemos mencionado. Es el agua maravillosa de la que el olivo extrae el aceite; la cepa, el vino, y cada especie lo que le es propio. «Aquel hombre (*ekeinos*) —prosigue Hipólito, como si hablara todavía del agua del cuarto río— no es honrado en el mundo...». Se alude con ello al *teleios anthrōpos* (hombre completo); sí, este hombre es el agua, es decir, el *rhēma theou*, la palabra enviada por Dios. «Del agua viva tomamos nosotros, los hombres espirituales, lo que nos es propio (*to oikeion*)»[46], pues toda criatura que se sumerge en esa agua, elige (*eklegousa*) en ella su manera de ser característica, y «de esta agua recibe cada criatura lo que le es propio»[47]. El agua, o mejor este Cristo, representa una especie de panespermia, una matriz de todas las posibilidades, de entre las que el «suum ossop» pneumático elige (*eklegein*)[48] lo que le es característico, que «va hacia él (*proserchesthai*) más que el hierro al imán». Pero su naturaleza pneumática la alcanzan atravesando «la verdadera puerta» que es «Jēsous ho makarios» (Jesús el Bienaventurado), con lo que consiguen el conocimiento de su propia totalidad, esto es: del «ser humano completo». Este hombre, al que no honra el mundo, es evidentemente el hombre interior, espiritual, del que toman consciencia aquellos que, a través de Cristo, como a través de una puerta, han penetrado en la vida y han sido iluminados por Él. Se mezclan aquí dos imágenes, la de la «entrada estrecha[49] y la de *Juan* 14, 6 («Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida.

43. *Euphrainei*, juego de palabras con *euphrathes*, bienhablante.
44. *Elenchos*, V, 9, 15 ss. [p. 101].
45. Esto se refiere a *Juan* 4, 10.
46. *Elenchos*, V, 9, 21 [p. 102].
47. *Elenchos*. V, 9, 19 [p. 101].
48. Se trata aquí de la integración del sí-mismo, a la que se alude con palabras semejantes en el documento bogomiliano sobre el diablo como creador del mundo, que hemos mencionado anteriormente. Encuentra lo que es peculiar de él (ἴδιον).
49. *Mateo* 7, 14: «... mas iqué estrecha la entrada y qué angosto el camino que lleva a la vida!».

Nadie va al Padre sino por mí»[50]). Con estas imágenes se representa claramente un proceso de integración que es característico de la individuación psicológica. En la formulación se mezclan constantemente el símbolo del agua con Cristo, y a éste con el *esō anthrōpos*, el hombre interior. Esto me parece a mí menos una confusión que, antes bien, una exposición psicológicamente correcta, en la que Cristo, por una parte, es efectivamente, en cuanto «palabra», el «agua viva» y, por otra parte, es también el símbolo del hombre interior, «completo», es decir, del sí-mismo.

313 El fundamento del mundo es para los naaseenses Adán, el hombre primigenio. Consideran el conocimiento del mismo el principio del perfeccionamiento (*archē teleiōseōs gnōsis anthrōpou*) y, al mismo tiempo, el puente para el conocimiento de Dios[51]. Es masculino-femenino; de él «proceden el Padre y la Madre»[52], y consta de tres partes: la racional (*noëron*), la psíquica y la terrenal (*choïkon*). Estas «tres partes descendieron al mismo tiempo en la persona de Jesús», y «estas tres personas hablaron a partir de su propia sabiduría, cada una a lo que le es propio» (es decir: de lo racional a lo racional, etc.). Con esta doctrina se pone a Jesús en relación con el hombre primigenio (Cristo como segundo Adán). Su alma es «triple y una» (es decir, es una trinidad)[53]. Entre los ejemplos de hombres primitivos menciona el texto al *kabiros*[54] y al *oannes*. Este último tiene un alma capaz de sentir pasiones, para que «la figura (*plasma*) del ser humano grande, hermosísimo y completo, reducida a esclavitud», pueda soportar los castigos. Es «simultáneamente *makaria physis* (naturaleza bienaventurada) de todo cuanto ha llegado a ser y de lo que <todavía> será», «el Reino del Cielo», que debe buscarse «en el interior del hombre (*entos anthrōpou*)», es decir, «en niños de siete años <en adelante>[55]», pues introducen, dice Hipólito, «la naturaleza generadora del todo (*tēn archegonon*[56] *physin tōn holōn*) en el esperma generador (*en archegonō spermati*)». Para una consideración superficial existe aquí el principio de una «teoría sexual» de las sustancias que sirven de base, que recuerda los intentos modernos en este sentido. Pero no debe pasarse por alto que, en realidad, el

50. La relación de la que aquí se trata se encuentra en *Elenchos*, V, 9, 4 s. [p. 98].
51. *Elenchos*, V, 6, 6 [p. 78]: θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηρτισμένη τελείωσις.
52. ἀπὸ σοῦ πατὴρ καὶ διὰ σὲ μήτερ (*Elenchos*, V, 6, 5 [p. 78]).
53. *Elenchos*, V, 6, 6 s. [p. 78].
54. Con el sobrenombre de *kallipais* = «con niños hermosos» o «el hermoso niño» (*Elenchos*, V, 7, 4 [p. 79]).
55. Según Hipócrates, un muchacho de siete años es un medio padre (*Elenchos*, V, 7, 21 [p. 83]).
56. Archogonos es el primer padre (*loc. cit.*).

caso es el contrario: la fuerza generadora humana es un caso especial de la «archegonos physis tōn holōn»[57]. «Esto es para ellos <los naaseenses> el Logos secreto (*aporrhētos*) y místico», para el que en el texto siguiente se establece significativamente un paralelismo con el falo de Osiris, «y dicen que Osiris es agua». El ser (*ousia*) de este esperma es la causa primera de todas las cosas; pero no participa de su naturaleza. De ahí que digan: «Seré lo que quiera, y soy lo que soy». Pues quien todo lo mueve es inmóvil. «Éste, dicen, es únicamente bueno (*agathon monon*)»[58]. Como un sinónimo más aparece el ithyfálico Hermes Kyllenios. «Dicen, a saber: Hermes es Logos, el diseñador y creador (*dēmiourgos*) de las cosas que han surgido, de las que están surgiendo y de las futuras». Por eso se le venera como falo, «porque como el órgano masculino tiene un impulso (*hormēn*) de abajo hacia arriba».

4

314 Que no se incluía en el contexto del simbolismo sexual únicamente a un Logos gnóstico, sino también al mismo Cristo, lo confirma el fragmento de las *Interrogationes maiores* de María que cita Epifanio, en el que se cuenta que se llevó a esta María a un monte, donde sacó una mujer de su propio costado con la que comenzó a unirse sexualmente: «Ésta habría recibido en sí el río de su semen, porque él le habría dado a entender que estaba obligado a hacer aquello para que viviéramos»[59]. Es comprensible que este crudo simbolismo no sólo hiera la sensibilidad moderna, sino que debió de parecer también escandaloso al espíritu cristiano de entonces (siglos III-IV); y si además se unía a esto un malentendido concreto, como por todas las apariencias ocurría en los círculos de algunas sectas, no podía por menos de ser rechazado. Que al autor de estas *Interrogationes* no le resultaba en modo alguno desconocida una reacción de este tipo lo muestra el propio texto. Pues dice que María sufrió tal conmoción que se desplomó al suelo. Cristo le dijo: «¿Por qué dudas, mujer de poca fe?». Esto lo señala *Juan* 3, 12: «Si al deciros cosas de la tierra no creéis, ¿cómo vais a creer si os digo cosas del cielo?». También se refiere

57. «La naturaleza primigenia del todo».

58. Con expresa referencia a *Mateo* 19, 17: «Unus est bonus, Deus» [Biblia de Lutero: «Nadie es bueno salvo el único Dios»].

59. *Panarium*, XXVI, cap. VIII: «seminis sui defluxum assumpsisset, indicasse illi, quod oporteat sic facere, ut vivamus».

a ello *Juan* 6, 53: «Si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros».

315 Este simbolismo debería de ser una vivencia visionaria primitiva, tal como las que, aún hoy, no es raro que aparezcan de forma parecida en el curso de un tratamiento psíquico. Para el psicólogo médico no tienen nada de perturbador. El propio contexto indica cuál es el camino para llegar a una interpretación acertada. La imagen expresa un psicologema que no resulta fácil formular racionalmente, y tiene por tanto que servirse de un símbolo plástico, del mismo modo que tiene que proceder el sueño cuando se manifiesta un pensamiento más o menos «abstracto» en medio del *abaissement du niveau mental* que tiene lugar durante el sueño. En el caso de estas extravagancias escandalosas, de las que los sueños no andan escasos, se trata siempre de un «igual que si», expresado con una plasticidad sensual que no retrocede ante lo grotesco ni ante las obscenidades. No tienen consideración con lo escandaloso, porque en realidad no lo utilizan en serio. Vacilan al tratar de expresar el sentido intuido que despierta el interés[60].

316 El contexto de la visión, es decir, *Juan* 3, 12, pone en claro que no hay que entender la imagen en su concreción, sino de una manera simbólica; pues Cristo no habla de cosas terrenales, sino de un misterio celestial, esto es, espiritual, de algo por tanto que es secreto, no porque se oculte nada —difícilmente se podría reprochar una tendencia a la ocultación a esta desnuda obscenidad— sino, antes bien, porque permanece escondido su sentido para la consciencia. Esta regla heurística la sigue el método moderno de análisis e interpretación de los sueños[61]. Si aplicamos este método a la visión, tenemos lo siguiente:

317 1. El *monte* significa ascenso, sobre todo el ascenso místico (= espiritual). Ascenso a la cumbre, es decir, a las cercanías del espíritu

60. No puedo desprenderme de la impresión de que los sueños retuercen a veces las cosas de una manera grotesca. Este aspecto es el que seguramente condujo a Freud a la singular hipótesis de que los sueños, por así decirlo, ocultan y deforman las cosas por razones «morales». Esta opinión se enfrenta sin embargo al hecho de que con la misma frecuencia hacen exactamente lo contrario, por lo que prefiero adherirme a la concepción alquimista según la cual Mercurio (el *nous* inconsciente) es un bufón.

61. Esto no puede decirse del método «psicoanalítico» de Freud, que destruye el contenido onírico manifiesto como mera «fachada», porque, en base a la psicopatología de la histeria, sospecha la existencia de deseos incompatibles como motivo de los sueños. Que el sueño, tanto como la consciencia, tengan una base instintiva, no tiene que ver con el sentido de las formas oníricas ni con los contenidos de la consciencia, pues lo esencial es en ambas lo que ha hecho la psique con el impulso instintivo. Lo que tiene de interesante el Partenón no es que esté hecho de piedra o que lo levantara la ambición de los atenienses, sino que es, precisamente, el Partenón.

y a los lugares de revelación. El conocimiento que existe sobre este motivo hace innecesarias las pruebas[62].

318 2. Está sobradamente demostrado que la figura de *Cristo* tiene un significado fundamental para aquel tiempo. En la esfera del gnosticismo cristiano representa una clarificación de Dios como *archánthropos* (hombre primigenio = Adán), y constituye una encarnación del hombre en general: «Hombre e Hijo del Hombre». Es el *hombre interior*, al que lleva la senda del autoconocimiento, el «Reino de los Cielos interior en el hombre». Corresponde como *ánthropos* al arquetipo, empíricamente importante y, como *iudex vivorum et mortuorum*, y *rex gloriae* al verdadero principio de orden de lo inconsciente, de la cuaternidad, o bien al *circulus quadratus* del *sí-mismo*[63]. Con esta constatación no se fuerza ninguna interpretación: mi concepción se basa antes bien en la experiencia de que las estructuras del mándala tienen el sentido y la función de un centro inconsciente de la personalidad[64]. La cuaternidad de Cristo que tenemos que considerar en nuestra visión la demuestra el símbolo de la cruz, las representaciones del *rex gloriae* y Cristo como año.

319 3. La *extracción de la mujer* de su costado indica que se le concibe como un segundo Adán. El hecho de crear una mujer quiere decir que juega el papel del Dios creador de *Génesis* 1[65]. Del mismo modo que a Adán, antes de la creación de Eva, se le considera en diversas tradiciones un hombre-mujer[66], así Cristo demuestra aquí su androginia de manera drástica[67]. El hombre primigenio es por regla general hermafrodita; así, en la tradición védica produce también su mitad femenina y se une con ella. En la alegórica cristiana, la mujer que brota del costado de Cristo es la *Iglesia* como esposa del cordero.

320 La división del ser humano primigenio en hombre y mujer expresa un acto de toma de consciencia; se crea una *oposición*, con lo que surge la posibilidad de la consciencia. Para la espectadora del milagro, María, la visión significa el hacerse visible, es decir, la proyección de un proceso inconsciente que tiene lugar en ella.

62. «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares» [OC 9/1,8, § 403].

63. «Acerca de la psicología de la meditación oriental» [OC 11,14, § 942 s.].

64. «Acerca de la empiria del proceso de individuación» [OC 9/1,11].

65. Esto corresponde a su ser como Logos en la segunda persona de la Trinidad.

66. Esta interpretación la rechaza sin embargo la Iglesia.

67. Se combinan aquí tres significados distintos de Cristo. Estas contaminaciones no son sólo características de los pensadores gnósticos, sino que lo son en general de la formación de imágenes inconsciente.

Según la experiencia, los procesos inconscientes tienen un carácter compensatorio en relación con una determinada situación de la consciencia. Cabe suponer, en consecuencia, que el proceso de división que se muestra en la visión compensa un estado de unidad en la consciencia. Esta «unidad» concierne seguramente, en primer lugar, a la figura del Dios convertido en hombre y *ánthropos*, que entonces ocupaba el primer plano del interés religioso. Éste es —por decirlo con Orígenes— el *vir unus*, el «hombre uno»[68]. Con esta figura se confronta la María de la visión. Supongamos que la visión la tiene realmente una mujer —suposición que no es del todo infundada—, entonces habrá echado de menos, en la pura masculinidad divinizada de Cristo, la correspondiente feminidad. Por eso se le revela: «Yo soy ambos, hombre y mujer». Este psicologema constituye todavía hoy la interpretación católica de la androginia de Cristo, el *virgo de virgine*. Se trata más de una *sententia communis* que de una *conclusio*. La iconografía medieval conoce representaciones de Cristo con pechos, en correspondencia con el *Cántico* 1, 1: «Meliora sunt ubera tua vino». En Mechthild de Magdeburgo nota el alma, cuando el Señor la besa[69], que, en contra de lo esperado, éste no tiene barba. Falta significativamente el signo de la masculinidad. Mechthild había tenido una visión que se correspondía con la que hemos citado, y que presentaba el mismo problema, pero de manera inversa: se vio sobre un «monte peñascoso», en él estaba sentada la *beata virgo* en espera del nacimiento del niño divino. Cuando éste nació lo abrazó y besó tres veces. Como observa el texto, el monte es una alegoría del *spiritualis habitus*, la actitud espiritual. «Por inspiración divina supo cómo el Hijo es lo más interior (*medulla*) del corazón paterno». Lo más interior es «fortalecedor, provechoso y lo más dulce»; «la fuerza <de Dios> y su mayor dulzura» nos la da su Hijo, «el Salvador y el Consolador más fuerte y más dulce», «pero lo más interior del alma es eso dulcísimo» (*medulla vero animae est illud dulcissimum*)[70]. Esto permite ver que Mechthild incluye, bajo el concepto de *medulla*, el corazón del Padre, al Hijo

68. Gregorio Magno, *Expositiones in librum I Regum*, lib. I, cap. I, col. 23: «Quia Deus et homo unus est Christus... Dum ergo unus dicitur, incomparabilis demostratur» [Pues Dios y hombre es un solo Cristo... Así, mientras se le llama uno se mostrará como incomparable]. El carácter de incomparable o, mejor, de único se fundamenta, de acuerdo con la época, en la *excelentia virtutis* [lo excelente de su virtud]. Pero es una condición significativa por sí misma. [*Cántico* 1, 1: «Mejores son que el vino tus pechos»]. La Biblia de Lutero y la de Zúrich dicen «amor» en lugar de *ubera*.

69. «Os suum roseum <*isic*!> illi praebuit osculandum» [Le ofreció su rosada boca para que la besara] (*Liber gratiae spiritualis*, fol. J, IV v°).

70. *Loc. cit.*, fol. B, VII v°.

y al hombre interior. Visto desde el punto de vista psicológico, ese *dulcissimum* corresponde al sí-mismo, que no puede diferenciarse de la *imago Dei*.

321 La diferencia entre las dos visiones es importante: la revelación antigua describe el nacimiento de Eva a partir de Adán, en el estadio pneumático del segundo Adán, de cuyo costado sale lo femenino pneumático, la segunda etapa de Eva, es decir, el alma, en cierto modo como hija de Cristo. Como hemos visto, la visión cristiana interpreta al alma como Iglesia. Es la mujer, que «rodea al hombre»[71] y que unge los pies del Señor. La visión de Mechthild continúa el mito sagrado: la hija-esposa se ha convertido en madre y da a luz al Padre en la forma del Hijo. Que el hijo mantiene la más estrecha relación con el sí-mismo se deduce de la marcada cuaternidad de Cristo; tiene cuádruple voz (*quadruplex vox*)[72], su corazón tiene cuatro clases de pulso[73], y de su semblante salen cuatro rayos[74]. De esta imagen habla un nuevo milenio. El Maestro Eckhart, formulando de otra manera este pensamiento, dice que Dios nace del alma, y finalmente coinciden Dios y el sí-mismo en los versos del *Peregrino querubínico*. Los tiempos han cambiado profundísimamente: la fuerza generadora no parece proceder ya de Dios, sino que éste, antes bien, nace del alma. El mitologema del Hijo de Dios de temprana muerte adopta formas psicológicas, señal de su recepción y realización más amplias.

322 4. ¡Volvamos ahora a la visión de las *Interrogationes*! A la extracción de la mujer sigue la *unión carnal*. El *hieros gamos* en el monte es un motivo favorito, de igual modo que el hermafrodita alquimista gusta en las representaciones antiguas de residir en las alturas[75]. También los alquimistas hablan de un Adán que lleva siempre consigo a su Eva. Su *coniunctio* es un acto incestuoso, pero que ya no cometen el padre y la hija, sino, de acuerdo con los nuevos tiempos, el hermano y la hermana, o la madre y el hijo, en correspondencia con el mitologema del antiguo Egipto de Amón como Ka-mutef, que viene a significar «esposo de su madre», o de Mut, que es la «madre de su padre y la hija de su hijo»[76]. La idea de la autocópula reaparece con frecuencia en la descripción del Creador del mundo: el Dios se divide en su mitad masculina y su

71. Gregorio Magno, *loc. cit.* Cf. *Jeremías* 31, 22.
72. *Loc. cit.*, fol. A, VII r°. La cuaternidad se refiere a los cuatro evangelios.
73. *Loc. cit.*, fol. B. II v°.
74. *Loc. cit.*, fol. B, VII v°.
75. Por ejemplo, el *hieros gamos* de Zeus y Hera sobre la «Colina de Gargaros» (*Ilíada* XIV, 345 ss.).
76. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 94.

mitad femenina[77], o se autofecunda de una manera que fácilmente podría haber servido de modelo a la visión de las *Interrogationes*, si hubiera que admitir dependencia literaria. Así dice el pasaje pertinente de la narración heliopolitana de la creación según la traducción de *sir* Wallis Budge: «Yo, incluso yo, me uní con mi mano cerrada, la mía propia, me uní a mí mismo en un abrazo con mi sombra, vertí semilla en mi boca, en mi propia boca, produje descendencia en forma de Shu, produje humedad en forma de Saith Tefnut»[78].

323 Aunque en nuestra visión no se menciona la idea de la autofecundación, no se puede dudar de que entre ésta y el autocreador cosmogónico existe una estrecha relación. Pero aquí, la creación original del mundo deja sitio a una novedad espiritual. De ahí que de la *assumptio seminis* no proceda ninguna criatura visible, sino que ésta signifique una nutrición de la vida, *hina zēsōmen*, «para que vivamos». Ahora bien, puesto que, como muestra el texto, hay que entender la visión en el plano «celestial», es decir, espiritual, la *aporrhoia* (*profusio*) es un *logos spermatikos* (*verbum seminale*), que en el lenguaje de los evangelios significa un agua viva que «mana en la vida eterna». Toda la visión recuerda mucho a los simbolismos alquimistas afines. El craso naturalismo, que destaca desagradablemente en comparación con la contención del lenguaje eclesiástico, señala por una parte, retrospectivamente, a un modo de representación y de expresión propio de las religiones arcaicas, superado desde hacía mucho tiempo, pero, por otra parte, indica hacia adelante, a una contemplación de la naturaleza tosca todavía, que se dispone a recibir el arquetipo del hombre, intento que prosigue hasta el siglo XVII, cuando un Kepler reconoce en la Trinidad la base de la estructura cósmica, en otras palabras: acoge a este arquetipo como visión astronómica[79].

77. Según la concepción del antiguo Egipto, Dios es «padre y madre» y «se engendra y pare a sí mismo» (*loc. cit.*, p. 97). El dios indio Parajapati se une conyugalmente con su mitad femenina separada de él.

78. [I, even I, had union with my clenched hand, I joined myself in an embrace with my shadow, I poured seed into my mouth, my own, I sent forth issue in the form of Shu, I sent forth moisture in the form of Saith Tefnut.] *The Gods of the Egyptians*, I, pp. 310 s.

79. Tengo que agradecer esta idea a una conferencia pronunciada en nuestro círculo de Zúrich por el profesor Wolfgang Pauli, en torno a las bases arquetípicas de la astronomía kepleriana.

5

324 Tras esta digresión en torno a los sinónimos fálicos del hombre primigenio volvamos a la exposición que hace Hipólito de los símbolos centrales naaseenses y prosigamos el recuento de las afirmaciones sobre Hermes.

325 Hermes es un conjurador de los muertos (*psychagōgos*), un guía de almas (*psychopompos*) y un generador de las almas (*psychōn aitios*). Pero las almas eran «bajadas por el hombre superior bienaventurado, u hombre primitivo, o por Adán <camino>, en forma de arcilla, para que sirvieran al demiurgo de esta creación, al Esaldaios, al Dios ardiente, al Cuarto según el número»[80]. Esaldaios corresponde a Ialdabaot, al supremo arconte, así como a Saturno[81]. El «Cuarto» se refiere a la cuarta persona contrapuesta a la Trinidad, al Diablo. El nombre de Ialdabaot significa «Hijo del Caos», tal como Goethe, siguiendo la terminología alquimista, llama también al Diablo «raro hijo del caos»*.

326 Hermes está dotado de una varita mágica dorada[82]. Con ella, «se dice, envía sueño a los ojos de los muertos y despierta a los que duermen», lo que los naaseenses relacionan con *Efesios* 5, 14: «Despierta tú que duermes, y levántate de entre los muertos, y te iluminará Cristo». Lo mismo que los alquimistas utilizan el *lapis angularis*, la piedra angular, esta conocida alegoría de Cristo para su *lapis philosophorum*, también los naaseenses, para su *protánthropos* Adán o, más exactamente, para su «hombre interior», que es una roca o una piedra (*petrē*), ya que procede de la *petrē tou Adamantos*, ἀποπεπτωκὼς ἀπὸ τοῦ ἀρχανθρώπου ἄνωθεν Ἀδάμαντος (caída del hombre primigenio, el Adán superior)[83]. Y, del mismo modo que los alquimistas dicen de su piedra que ha sido «sine manibus abscissus de monte» (sin manos cortada del monte)[84], así también los naaseenses dicen de su «hombre interior», que fue bajado «eis to plasma tēs lēthēs» (en forma de olvido)[85]. En Epifanio, el monte

80. *Elenchos*, V, 7, 30 s. [p. 86].

81. Véase Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, pp. 351 s.

* *Fausto*, 1.ª parte, gabinete de trabajo.

82. Al respecto cita el texto la *Odisea*, XXIV, 2.

83. *Elenchos*, V, 7, 36 [pp. 87 s.].

84. *Daniel* 2, 34: «Videbas ita donec abscissus est lapis de monte sine manibus». Se trata de la piedra que destroza los pies de barro de la estatua.

85. Se alude con ello a la letargia, es decir, a un estado de olvido y de sueño como el de los muertos. El «hombre interior» está enterrado y prisionero en el hombre corporal. Es el *anima in compedibus* o *in carcere corporis* [el alma en ataduras o en la cárcel del cuerpo] según el lenguaje de los alquimistas. La *lethe* corresponde al moderno concepto de lo inconsciente.

es el *archántropos* Cristo, del que se separa la piedra o, mejor, el hombre interior, esto es, tal como lo interpreta Epifanio, «una pequeña piedra» que, engendrada «sin semen humano», «se convierte en gran montaña»[86].

327 Es el Logos, al que las almas siguen «trinando» (*tetrigyiai*), como los murciélagos de Hermes en la *nekyia*. Las conduce al Okeanos y —con las palabras inmortales de Homero— παῤ'Ηελιοίο πύλας, καὶ δῆμον ὀνείρων* (hasta las puertas de Helios y la tierra de los sueños). «Éste <Hermes> es Okeanos, la generación de dioses y hombres, en el eterno cambio de los tiempos, tan pronto arriba como abajo». De la marea baja proceden los hombres; de la alta, los dioses. «Esto es, dicen, lo que está escrito: "Dije que sois dioses, todos hijos de lo más alto"»[87]. De ese modo se proclama la afinidad, o más bien la identidad, de Dios y el hombre, en las Sagradas Escrituras no menos que en las opiniones doctrinales naaseenses.

6

328 Los naaseenses, como dice Hipólito, derivaban todas las cosas de una tríada, que consta en primer lugar de la «bienaventurada naturaleza del bienaventurado hombre superior, de Adán», en segundo lugar de la naturaleza mortal del hombre inferior, y en tercer lugar del «linaje sin rey <independiente>» (*abasileutos genea*), el «engendrado por lo alto», al que pertenecen[88] «Mariam, la buscada, Jothor[89], el gran sabio, Seforá[90], la vidente, y Moisés, cuya descendencia no está en Egipto»[91]. Estos cuatro forman un llamado *cuaternio matrimonial*[92], que corresponde al siguiente esquema clásico:

86. *Ancoratus*, 40.

* Cit. según Hipólito, *Elenchos*, V, 7, 37, p. 88.

87. Cf. *Salmos* 82, 6 s.: «Bien he hablado: dioses sois, todos vosotros sois hijos del Altísimo. Pero en verdad deberéis morir como hombres». A esto se refieren *Lucas* 6, 35 y *Juan* 10, 34.

88. *Elenchos*, V, 8, 2 [p. 89].

89. Ἰοθώρ = Jothor, el septuaginta = Jetro, el sacerdote rey de Madián y suegro de Moisés.

90. Zippora, la mujer de Moisés.

91. Se indica con ello la naturaleza pneumática del «Génesis» procedente de Moisés, pues, según *Elenchos*, V, 78, 41 [p. 89], Egipto es el cuerpo (*Aigyptos to soma*).

92. El cuaternio matrimonial es el arquetipo que corresponde, en la etapa primitiva, al matrimonio cruzado entre primos. Una exposición más detallada se encuentra en mi obra *La psicología de la transferencia* [OC 16,12, § 425 ss.].

hombre	—	mujer
|		|
hermana	—	hermano

Sinónimos:

madre	—	padre
reina	—	rey
la desconocida	—	amante lejano
ánima	—	ánimus

329 Moisés corresponde al hombre, Seforá a la mujer; Mariam (María) es la hermana de Moisés; Jothor (Jetro) es el arquetipo del viejo sabio y corresponde al padre-ánimus cuando el cuaternio es el de una persona femenina. El hecho de que a Jothor se le llame el «gran sabio» significa que se trata del cuaternio de un hombre. En el caso de una mujer, el acento, que aquí cae en el sabio, correspondería a Mariam, que tendría entonces del significado de Gran Madre. En nuestro cuaternio falta, no obstante, la frecuente relación incestuosa hermano-hermana. En su lugar tiene María un cierto significado materno para Moisés (cf. *Éxodo* 2, 4 ss.). Es, como profetisa, una personalidad «mágica» (*Éxodo* 15, 20 s.). Cuando Moisés tomó por mujer a una cusita, María se enojó de un modo tal que se cubrió de lepra y quedó «blanca como la nieve» (*Números* 12, 10). María no resulta por tanto del todo inadecuada para representar el papel del ánima. La figura de ánima más conocida del Antiguo Testamento, la Sulamita, dice: «Soy negra, pero deliciosa»*. En la alquimia, es decir en la «boda química», la novia real es concubina del rey negro. El negro, o el etíope, desempeña en la alquimia un cierto papel como sinónimo del *caput corvi* (cabeza de cuervo) y de la *nigredo*[93]. Aparece en la *Passio perpetuae* como representante del mundo pagano pecador[94].

330 La tríada se designa con las palabras, quizá onomatopéyicas, Caulacau, Saulasau y Zeešam[95]. Caulacau denota al Adán superior; Saulasau al ser humano inferior, mortal, mientras que se llama Zeešam al «Jordán que fluye hacia arriba». Jesús hace que el Jordán fluya hacia arriba; él es el río ascendente y, por tanto (como hemos

* *Cantar de los cantares* 1, 5 (Biblia de Lutero).

93. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12, § 484].

94. Véase Marie-Louise von Franz, *Die Passio Perpetuae. Versuch einer psychologischen Deutung.*

95. [*Elenchos* V, 8, 4 (p. 89).] Estas palabras se encuentran en *Isaías* 28, 10 ss. Expone lo que dice al pueblo «gente con labios balbucientes y en una lengua extranjera». La Biblia de Zúrich traduce: «Frase a frase, frase a frase, dicho a dicho, dicho a dicho, un poco aquí, un poco allí».

dicho antes), el hacedor de dioses. «Éste es, dicen, el hombre-mujer en todos, al que los ignorantes llaman *Gēryonēs*, el de los tres cuerpos <a saber, "hōs ek gēs rheonta", es decir: el que mana de la tierra>, pero al que los griegos conocen por lo general como el cuerno celestial de la luna»*. El texto define la cuaternidad antes citada, que es idéntica a Zeešam, el Jordán que corre hacia arriba, al hermafrodita, el Geryones de tres cuerpos, y al cuerno de la luna, siguiendo a *Juan* 1, 3 s., como Logos cosmogónico, y a la vida, que está en él (*loc. cit.*, 1, 4) como un linaje (*genea*) de *teleioi anthrōpoi* (hombres completos)[96].

331 Este Logos, o cuaternidad, es el «vaso», bebiendo del cual el Rey observa a los *omina*[97], o el vaso de Anacreonte. El vaso conduce la exposición que hace Hipólito al milagro del vino de Caná, con el que se indica el Reino de los Cielos, ya que éste está en nosotros, revelado como el vino en el vaso, y se establece un paralelismo de éste con los dioses ithyfálicos de Samotracia, y con el Hermes cilénico, que denota al hombre primigenio tanto como al hombre espiritual, que renacerá (*anagenōmenos pneumatikos*). Este último es *kata panth'homoousios* (igual en esencia en todos los sentidos) al hombre primigenio simbolizado por Hermes, etc. Por eso dice Cristo que ha de comerse de su carne y beberse de su sangre, pues tenía consciencia de la naturaleza individual de cada uno de sus discípulos y de la necesidad de que «cada uno llegue a alcanzar la naturaleza que le es propia»[98].

332 Como otro sinónimo más sigue ahora Korybas, que desciende del vértice de la cabeza y del cerebro sin forma (*acharaktēriston*) (como el Éufrates de Edén) y penetra en todas las cosas. Su imagen existe —desconocida— «en la figura terrenal» (*en tō plasmati tō choikō*). Es el dios que mora en el río. Puedo ahorrarme aquí la descripción de este símbolo, puesto que ya lo he tratado en detalle en mi libro *Paracelsica***. Por lo que respecta a Korybas, su paralelismo con el *protánthropos* se explica a partir de la antigua concepción según la cual los *korybantes* eran hombres primitivos[99]. El nombre *korybas* no designa ninguna personalidad, sino al miembro anónimo de una colectividad, como las de los kuretos, kabiros,

* *Elenchos* V, 8, 4 (p. 89).

96. [*Elenchos* V, 8, 5 (p. 89).] Cf. al respecto *Psicología y alquimia* [OC 12, § 550 s.].

97. *Génesis* 44, 5.

98. Εἰς τὴν ἰδίαν φύσιν ἐλθεῖν ἀνάγκη [*Elenchos* V, 8, 12 (p. 91)].

** «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13,4], § 182 ss.

99. Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, *s. v.* «Kureten», col. 1608, 45.

daktylos, etc. Etimológicamente se ha relacionado el nombre (incierto) con *koryphē* (vértice)[100]. En nuestro texto, Korybas parece la denominación de una personalidad pensada como individuo, a saber, la del Hermes cilénico, que aquí parece ser sinónimo de los kabiros de Samotracia. En relación con este Hermes dice el texto: «Touton... Thrakes... Korybanta kalousi» (a éste le llaman los tracios Korybas)[101]. En una publicación anterior[102] he dado por supuesto que esta insólita personalidad individual es quizás un producto de la mezcla con el conocido Korybos de la saga de Dioniso, porque también aquí parece ser un ser fálico, como se deduce de un *scholium* a *De Dea Syria* de Luciano[103].

333 Del centro del «hombre completo» fluye el Océano (en el que, como ya hemos dicho, se encuentra el dios). El hombre «completo» es, como dice Jesús, la «verdadera puerta», que el hombre «completo» ha de atravesar para nacer de nuevo. Aquí se plantea con la mayor nitidez el problema de la traducción de *teleios*, puesto que tenemos que preguntarnos cómo es que un *perfectus*, un hombre perfecto, sigue necesitando de la renovación mediante un nuevo nacimiento[104]. De una afirmación semejante puede sólo deducirse que lo perfecto no era tan perfecto como para que no se pudiera seguir mejorando. Nos encontramos con una dificultad semejante en la *Epístola a los Filipenses* (3, 12), en la que dice san Pablo: «No que lo tenga ya conseguido (*teteleiōmai*) o que sea ya perfecto». Pero tres versos más adelante escribe: «Hosoi oun teleioi...» (Ahora bien, todos nosotros, los que somos perfectos...). Es evidente que el uso gnóstico de *teleios* coincide con el uso paulino. La palabra tiene únicamente un sentido aproximado y quiere significar más o menos lo mismo que *pneumatikos* (hombre espiritual)[105], a lo que no va unida ninguna idea de un grado determinado de perfección o de espiritualidad. La palabra alemana *vollkommen* [perfecto] puede traducir correctamente la griega *teleios* sólo cuando esta última se refiere a Dios. Pero si se refiere a un ser humano, que todavía necesita de un nuevo nacimiento, a lo sumo puede significar *voll-*

100. *Loc. cit.*, col. 1607, 52 [*Wirbel*, *vertex*].

101. *Elenchos*, V, 8, 13 [p. 91].

102. «El espíritu Mercurio» [OC 13,2, § 278].

103. Roscher, *loc. cit.*, *s. v.* «Korybos», col. 1392, 47, donde se cita el texto en extenso. El descenso desde el cerebro alude a la vieja concepción vulgar según la cual el esperma descendía hasta los genitales desde arriba a través de la médula espinal.

104. Los alquimistas dicen apropiadamente: «Perfectum non perficitur» [Lo perfecto no se perfecciona].

105. *Elenchos*, V, 8, 22 [p. 93]. Caracteriza a los *pneumatikoi* como *noëroi teleioi anthropoi* (seres humanos completos, dotados de razón), de donde puede verse que la posesión de un *anima rationalis* equivale a ser un hombre «espiritual».

ständig [completo], sobre todo cuando, como dice nuestro texto, este ser humano completo ni siquiera puede ser salvado (*sōthēnai*) mientras no atraviese esta puerta[106].

334 El padre del *perfectus* es el hombre superior «no clarificado» o «carente de atributos» (*acharaktēristos*), o más bien el *protánthropos*. «Los frigios —prosigue Hipólito— le llaman Papa <*Attis*>». Es un pacificador, y apacigua «la lucha de los elementos (*polemon tōn stoicheiōn*)[107]» en el interior del cuerpo humano, afirmación que volvemos a encontrar literalmente en la alquimia medieval, donde el *filius philosophorum* «pacem facit inter inimicos sive elementa»[108]. A este «papa» se le denomina también *nekys* (cadáver), puesto que está enterrado en el cuerpo como la momia en un monumento fúnebre. Una idea semejante volvemos a encontrarla en Paracelso. Al principio del tratado *De vita longa* se dice: «Nihil mehercle vita est aliud, nisi mumia quaedam balsamita, conservans mortale corpus a mortalibus vermibus» (La vida no es, en verdad, más que una especie de momia embalsamada que preserva al cuerpo mortal de los mortales gusanos)[109]. El cuerpo vive sólo de la *mumia*, a través de la cual el *peregrinus microcosmus*, «el ser humano inmigrado como extraño» (último en el sentido de la correspondencia con el macrocosmos) domina el cuerpo físico[110]. Sus sinónimos son *adech*, *archeus*,

106. *Elenchos*, V, 8, 21 [p. 93]. Cramer (*Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*]) da como significado de *teleios* «vollständig, vollkommen, woran nichts fehlt, an das Ziel der Bestimmung gelangt» [completo, perfecto, donde nada falta, que ha alcanzado el fin fijado]. Bauer (*Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, col. 1344) ofrece, refiriéndose a un individuo en relación con su edad: «"reif, mündig", auf Mysterien "eingeweiht"» [«maduro, mayor de edad», «iniciado» en los misterios]. Lightfoot (*Notes on the Epistles of St. Paul*, p. 173) dice: «Τέλειος is properly that of which the parts are fully developed, as distinguished from ὁλόκληρος, that in which none of the parts are wanting, "fullgrown" as opposed to νέπιος, "childish", or παιδία, "childhood"» [Teleios es propiamente aquello cuyas partes están plenamente desarrolladas, a diferencia de *holokleros*, aquello donde no falta ninguna parte, crecido del todo, en contraposición a *nepios*, inmaduro, infantil, o *paidía*, infancia]. Τέλειος es la persona que ha recibido el *nous*. Posee gnosis (conocimiento). Véase al respecto Guignebert, *Quelques remarques sur la perfection* (τελείωσις) *et ses voies dans le mystère Paulinien*, p. 419. Weiss (*Das Urchristentum*, p. 449) explica que precisamente la «consciencia de la imperfección y de la voluntad de avanzar es el signo de la perfección». Se remite a Epicteto (*Enchiridion*, 51, 1 s.), donde se dice que aquel que se ha decidido por el progreso (προκόπτειν) puede llamarse ya «perfecto» por anticipado.

107. *Elenchos* V, 8, 22 [p. 93] y V, 8, 19 s. [p. 92].

108. «Establece la paz entre los enemigos o los elementos» (*Tractatus aureus*, p. 43).

109. Editado en 1562 por Adam von Bodenstein (Sudhoff III, p. 249).

110. De la momia se dice en *De causis morborum invisibilium*, esto es, *De las enfermedades invisibles y sus causas*, en la «Introducción del cuarto libro» (Sudhoff IX, p. 308 s.): «Todas las fuerzas de las hierbas, de los árboles, se encuentran en la momia, no sólo las fuerzas nacidas de la tierra, sino del agua, todas las propiedades del metal,

protothoma, *ides*, *idechtrum*, etc. Es un *protoplastus* (primer creado), y en cuanto *ides*, «la *porz* de la que han sido hechas todas las criaturas»[111]. (¡Compárese con la «verdadera puerta», a la que nos hemos referido anteriormente!) La momia nace simultáneamente con el cuerpo y mantiene a éste[112], aunque no en la medida en que lo hace la *mumia supracoelestis*[113], la cual correspondería al Adán superior de los naaseenses. Pues del *ideus* o *ides* dice Paracelso que en él «sólo hay un hombre... y es el *protoplastus*»[114].

335 La momia paracelsiana corresponde, así pues, en todos los aspectos, al hombre primigenio, que constituye en el hombre mortal el microcosmos, y que como tal participa en todas las fuerzas del macrocosmos. Ya que en Paracelso suelen entrar en consideración influencias cabalísticas, no sería superfluo recordar en este contexto la figura del Metatrón cabalístico: en el *Zohar* se denomina al Mesías «columna central» (del sistema Sefiroth), y de ésta se dice también: «La columna de en medio es Metatrón, cuyo nombre es como el del Señor. Ha sido creado y constituido a su imagen y semejanza, y reúne en sí todos los grados de arriba abajo y de abajo arriba y <los> junta en el centro»[115].

336 El muerto, prosigue Hipólito, resucitará al cruzar «la Puerta del Cielo». Camino de Mesopotamia vio Jacob la Puerta del Cielo: «Pero Mesopotamia, dicen ellos, es la corriente del gran Océano, que fluye desde el centro del hombre completo»[116]. Esto es la Puerta del Cielo, de la que Jacob dijo: «¡Qué terrible es este lugar! Aquí no hay nada más que la Casa de Dios, aquí está la Puerta del Cielo»[117]. Al río que fluye desde el hombre primigenio (desde la Puerta del Cielo) se le interpreta aquí como el flujo del Océano, y éste, como hemos visto antes, posee la facultad de engendrar dioses. Además este pasaje se refiere probablemente a *Juan* 7, 38, o a una fuente apócrifa común. El pasaje en *Juan*: «El que cree en mí, como dice la Escritura: de su seno correrán ríos de agua viva», remite a una escritura no bíblica, pero que al autor le pareció pertenecer a la Bi-

toda la naturaleza de las marcasitas, toda la esencia de las piedras preciosas, ¿qué voy a contar y nombrar de todas estas cosas? Están todas en el hombre y, no más ni menos fuertes y poderosas, en la momia».

111. *Argumentum in primum librum anatomiae idechtri* (Sudhoff III, p. 462).

112. La momia es también, en consecuencia, un *alexipharmakon* (*De mumia libellus*, Sudhoff I/3, p. 375).

113. *De vita longa*, *Liber quartus, caput septimum* (Sudhoff I/3, p. 284).

114. *Anatomiae liber primus*, *Tractatus primus* (Sudhoff I/3, p. 462).

115. *Zohar*, fol. 91, col. 368, cit. en Schoettgen, *Horae hebraeicae et Talmudicae*, II, p. 16.

116. *Elenchos*, V, 8, 20 s. [p. 92].

117. *Génesis* 28, 17.

blia. En quien bebe de esta agua, dice Orígenes, brota un manantial que fluye en la vida eterna[118]. Ésta es el agua «superior», el *aqua doctrinae*, la *flumina de ventre Christi*, y la vida divina en contraposición con el agua «inferior», el *aqua abyssi* (agua del abismo), en la que, como se dice, están las tinieblas y moran el príncipe de este mundo y el dragón hostil y sus ángeles[119]. El río del agua es el propio «Salvador»[120]. Cristo es el río que se vierte en el mundo a través del Evangelio dividido en cuatro partes[121], como los ríos del paraíso. Cito deliberadamente con algo más de detalle la alegórica eclesiástica para que el lector vea hasta qué punto el simbolismo gnóstico está penetrado por el lenguaje eclesiástico y cómo, por otra parte, sobre todo en Orígenes, la viveza de la amplificación y la interpretación tiene no poco en común con las ideas gnósticas. Así, tanto a él como a muchos de sus coetáneos y sucesores les es perfectamente familiar la correspondencia cósmica del hombre interior (*spiritualis homo noster*): en la *Genesis-Homiliae I* dice que Dios hizo primero el cielo, que es la totalidad de la sustancia espiritual (*omnis spiritalis substantia*). Éste corresponde a «nuestra razón, que también es espiritual, es decir, que es nuestro hombre interior, espiritual, que contempla y conoce a Dios»[122].

337 Estos ejemplos de paralelismos cristianos con las representaciones en parte paganas del gnosticismo deben bastar para que el lec-

118. «Et videatis puteum visionis et percipiatis ex eo aquam vivam, quae fiat in vobis fons aquae salientis in vitam aeternam» [Y para que veáis la fuente de la visión y percibáis su agua viva, que se convierta en vosotros en manantial que brote en la vida eterna» (*In Genesim homilia*, XI, 3 [col. 224]).

119. *Loc. cit.*, I, 2 [col. 148].

120. «Isti enim paradisi super flumina, similes et cognati sunt illi paradiso in quo lignum vitae est. Flumina vero possumus vel scripturas Evangelicas accipere, vel etiam angelorum, vel coelestium virtutum erga huiusmodi animas adiutoria; rigantur enim ab illis et inundantur, atque ad omnem scientiam et agnitionem rerum caelestium nutriuntur; quamvis et Salvator noster fluvius sit qui laetificat civitatem Dei; et Spiritus sanctus non solum ipse fluvius sit, sed ex iis quibus datus fuerit, flumina de ventre eorum procedant». [Pues aquellos paraísos sobre los ríos son iguales que el paraíso en el que crece el árbol de la vida y están relacionados con él. Pero podemos considerar estos ríos como las Escrituras evangélicas, o también como el apoyo de los ángeles o de las fuerzas celestiales a tales almas; pues las riegan e inundan y las alimentan con toda ciencia y conocimiento de las cosas celestiales; aunque también nuestro Salvador es un río que fecunda la Ciudad de Dios, a aquellos a los que les es dado les fluyen ríos del cuerpo.] *In numeros hom.* XVII, 4 [col. 707 s.].

121. Véase la valiosa recopilación de las alegorías patrísticas que hace Hugo Rahner, *Flumina de ventre Christi*, pp. 269 ss. La cita anterior se encuentra en la p. 370 y procede del *Comentario a Daniel* (I, 17) de Hipólito.

122. «Et ideo illud quidem primum caelum, quod spiritale diximus, mens nostra est, quae et ipsa spiritus est, id est, spiritalis homo noster interior est qui videt ac perspicit Deum» (*In Genesim hom.*, I, 2 [col. 147]).

tor pueda hacerse una idea del espíritu en los dos primeros siglos de nuestra era, y para mostrar al mismo tiempo hasta qué punto era estrecha la relación entre la doctrina religiosa de la época y los hechos psíquicos.

7

338 Volvamos al recuento de sinónimos que hace Hipólito: al hombre primigenio en su latencia —así cabría interpretar la denominación de *acharaktéristos*— se le llama *aipólos*, «no porque apaciente cabras y carneros», sino porque es *aeipólos*, es decir, el polo sobre el que gira el mundo[123]. Recuerdo las ideas alquimistas, antes mencionadas, de Mercurio que se encuentra en el Polo Norte. En consecuencia, los naaseenses, con las palabras de la *Odisea* (IV, 384), llaman también Proteo al Aipolos. Estas palabras, en la traducción de Voss, dicen lo siguiente: «Hasta aquí suele venir un anciano del mar de habla intachable, / Proteo, poder divino de los egipcios...»[124]. Según cita Hipólito, Homero prosigue: «... que contempla en su conjunto / las profundidades del mar, súbdito de Poseidón»[125]. Proteo es una manifiesta personificación de lo inconsciente[126]: es difícil «agarrar al divino anciano, / sin que previamente huya...». Hay que echarle mano sin miramientos, para obligarle a hablar. Vive en el mar, pero a la hora sagrada del mediodía sale como un anfibio a la playa, donde duerme la siesta entre las focas. A éstas hay que entenderlas como contenidos de sangre caliente, es decir, susceptibles de hacerse conscientes, que, en ciertos momentos, de manera espontánea, aparecen en el reino aéreo y luminoso de la consciencia. Proteo comunica al héroe errante la ruta y la condición que le permitirán volver a la patria, y con ello se muestra el Anciano del mar como *psychopompos*[127]. *Ou piprásketai*, dice de él Hipólito, cuya mejor traducción es seguramente la frase del lenguaje coloquial francés *il ne se laisse pas rouler* [no se deja liar];

123. *Elenchos*, V, 8, 34, p. 95. Se trata de un juego de palabras: *aipólos* (de *aigopolos*), pastor de cabras, y *aeipolos*, de *aeí poleîn*, girar siempre; de donde *polos* = eje terrestre, polo.

124. Πωλειται τις δεῦρο γέρων ἅλιος νημερτής, ἀθάνατος, Πρωτεὺς Αἰγύπτιος [*Elenchos*, V, 8, 35, p. 95].

125. *Odisea*, IV, 384 ss. [p. 73].

126. Tiene algo del carácter del «bufón» que antes mencionamos.

127. El papel de Proteo tiene mucho en común con el de Hermes: sobre todo las dotes de vidente y luego la facultad transformadora. En el *Fausto* [2.ª Parte. Bahías rocosas del mar Egeo] aconseja al homúnculo cómo y dónde debe empezar.

«sino que —prosigue el texto— gira, por así decirlo, sobre sí mismo y se transforma (*periérchetai*)». Se comporta, así pues, como una estructura inatacable que da vueltas. Lo que dice es *nēmertés*, verdadero, sin tacha. Es un «adivino». No sin razón dicen los naaseenses que «el conocimiento del hombre completo es absolutamente profundo y difícil de concebir».

339 A continuación se compara a Proteo con las espigas verdes de las fiestas eleusinas. Le es aplicable la frase pronunciada en los misterios: «Ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν» (La Señora ha parido al hijo sagrado, Brimo [la fuerte] a Brimos [el fuerte])*. Una correspondencia «inferior» a las elevadas consagraciones eleusinas es la oscura senda de Perséfone (raptada por el dios de los infiernos), que conduce «al bosque de la muy apreciada Afrodita, donde se despierta la nostalgia amorosa». En este camino inferior «deberían detenerse los hombres» para ser iniciados «en los grandes y celestiales» misterios[128]. Pues este misterio es «la Puerta del Cielo», y la «Casa de Dios (ὁ οἶκος θεοῦ), donde únicamente habita el Dios Bueno», destinando exclusivamente para los seres humanos espirituales. Deberían arrojar sus vestiduras y convertirse todos en *sponsi* (*nymphíoi*, esposos), «desposeídos de su virilidad por el espíritu virginal»[129]. Con ello se establece relación con *Apocalipsis* 14, 4: «...Virgines enim sunt. Hi sequuntur Agnum quocumque abierit»

* *Elenchos*, V, 8, 40 ss.; véase al respecto Jung, *Símbolos de transformación* (OC 5), § 530, nota 79.

128. Cuando visité la antigua pagoda de Turukalukundram (sur de India), el *pandit* local me explicó que se había cubierto deliberadamente el exterior del viejo templo, de arriba abajo, con representaciones obscenas, para recordar la sexualidad a la gente común. El espíritu constituía un gran peligro, pues Yama (Dios de los Muertos) se llevaría inmediatamente a esta gente (es decir, a los imperfectos) si hollaran en seguida la senda espiritual. Las representaciones eróticas deben recordar su *dharma* (ley) a la gente, que ordena a ésta cumplir con su destino común. Sólo cuando hayan cumplido con su *dharma* pueden ser admitidos en la senda espiritual. Las obscenidades deben despertar la curiosidad erótica de los visitantes del templo, para que no olviden su *dharma*; de otro modo no lo cumplen. Sólo quien esté facultado por su *karma* (destino conquistado por obras anteriores) y destinado al espíritu puede pasar sin peligro ante esta advertencia, ya que no significa nada para él. También por esta razón están a la entrada del templo las dos seductoras, que han de atraer a la gente al cumplimiento de su *dharma*, ya que sólo de ese modo pueden las personas corrientes alcanzar un desarrollo espiritual superior. Dado que el templo representa la totalidad del mundo, se reflejan en él todas las ocupaciones humanas y, puesto que la gente piensa siempre en la sexualidad, la mayor parte de las imágenes del templo son de carácter erótico. Por eso también el *lingam* (falo) se encuentra en el foso sagrado del Adyton (el santísimo) en el *garbha grha* (casa del útero). Este *pandit* era un tántrico (escolástico; *tantra* = libro).

129. [*Elenchos* V, 8, 44, p. 97.] Sirven aquí como modelo el castrado Attis y el sacerdote de Eleusis que celebra el *hieros gamos*, al que se le provocaba la impotencia con una bebida a base de cicuta.

(«... Pues son vírgenes. Éstos siguen al Cordero a dondequiera que vaya»[130].)

8

340 De los símbolos neutros del sí-mismo he mencionado anteriormente la *ameristos stigmē*, el «punto indivisible» de los naaseenses. Esta idea coincide con la *monas* y con el Hijo del Hombre de los que habla Monoimos. Hipólito dice: «<Monoimos> es de la opinión de que existe un hombre que se asemeja a lo que el poeta <dice> del Okeanos, cuando viene a expresarse de este modo: "Okeanos, origen de los dioses así como de los hombres"[131]. Expresando esto con otras palabras, dice, el hombre es el todo, el comienzo del universo (*tōn holōn*), no engendrado, incorruptible, imperecedero, y el hijo del hombre mencionado se ha vuelto engendrado y sufriente, fuera del tiempo (*achronōs*), involuntario (*aboulētōs*), no predeterminado (*aprooristōs*)... Este hombre es *una* mónada, no compuesta, indivisible <y sin embargo> compuesta, divisible, todo amor, todo paz, todo guerra, en lucha en todo consigo (*panta pros heautēn polemios*), desemejante <y> semejante <a sí misma>, cual una armonía musical que lo contiene todo en sí... que hace todo visible al engendrarlo todo. Es ella misma madre, ella misma padre, los dos nombres inmortales. El símbolo del hombre completo, dice Monoimos, es la iota, el trazo ι[132]. Este trazo es la mónada no compuesta, sencilla, no mezclada, que extrae su composición totalmente de la nada, y sin embargo es compuesta, multiforme, multidivisa, con múltiples partes. Ese <trazo> indiviso, es multifacético (*polyprosopos*), de mil ojos y mil nombres, el trazo único de la ι. Es ésta la imagen del ser humano completo, invisible... El Hijo del Hombre es la ι única, el trazo (*keraia*) único, que fluye de arriba abajo, pleno,

130. A este respecto *Mateo* 5, 8: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios».

131. Condensación del texto de la *Ilíada*, XIV, 200 s. y 246: «Pues voy a contemplar el límite de la tierra nutricia, / también el Okeanos, nuestro nacimiento, y Tethys, la madre» [p. 364]; «De aquel río que a todos da origen y nacimiento» [p. 366].

132. El trazo ι (*ten mian keraian*) como signo más pequeño de la escritura griega, correspondiente a nuestro punto de la i (que no existe en griego). Cf. *Lucas* 16, 17: εὐκοπώτερον δέ ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμουμίαν κεραίαν πεσεῖν [«Más fácil es que el cielo y la tierra pasen que no que caiga un ápice de la Ley»]. También *Mateo* 5, 18. Aquí podría residir el origen del simbolismo de la ι, como menciona Ireneo (*Adv. haer.*, I, 3, 2).

llenándolo todo, conteniendo en sí lo que tiene también el hombre, <es decir>, el Padre del Hijo del Hombre»[133].

341 Esta idea paradójica que tiene Monoimos de la mónada refleja la naturaleza psicológica del sí-mismo tal como la concibiera un pensador del siglo II bajo la influencia del mensaje cristiano.

342 Una concepción paralela la encontramos poco después en Plotino (hacia 205-270). Así, dice en sus *Enéadas*: «Ahora, cuando un alma se conoce en todo momento, sabe que su movimiento natural no se produce en línea recta, tendría entonces que haber experimentado una desviación, salvo que trace un movimiento circular en torno a un principio interior, a un punto central. Pero el punto central es de donde parte el círculo. El alma se moverá así pues en torno a su punto central, es decir, en torno al principio del que parte; se atendrá a él; se moverá hacia él, como deberían hacerlo todas las almas. Pero sólo las almas de los dioses se mueven hacia él, y por eso son dioses; pues lo que está vinculado a ese punto central es en verdad un dios; lo que está lejos de él es el hombre, de naturaleza animal y carente de unidad»[134].

343 Según esta idea, el punto es el centro de un círculo que en cierto modo es engendrado por la circunambulación del alma. Pero este punto es el «punto central de todas las cosas», una imagen de Dios. Ésta es la idea que todavía hoy sirve de base a los símbolos mandálicos de los sueños[135].

344 Un significado parecido al de la mónada tiene también entre los gnósticos la idea corriente del *spinthēr*, de la chispa[136]. Corresponde a la *scintilla vitae*, a la «chispita del alma» del Maestro Eckhart[137], con la que ya nos hemos encontrado en la doctrina de Saturnino[138]. Asimismo parece que Heráclito, «el físico», concibiera

133. *Elenchos*, VIII, 12, 4 ss. [p. 232]. Todo el texto es una paráfrasis gnóstica de *Juan* 1 y, al mismo tiempo, una importante exposición del «sí-mismo» psicológico. Una relación semejante a la de la ι con el sí-mismo la tiene en la Cábala la letra hebrea *jod* con el *lapis*. El hombre primigenio Adán designa el ganchito de la *jod* (*Schaare Keduscha*, III, 1).

134. *Enneaden*, VI, 9, 8, 1, p. 126.

135. El material empírico correspondiente se encuentra en el tomo VII de mis tratados psicológicos, *Formaciones de lo inconsciente* [«Acerca de la empiria del proceso de individuación» (OC 9/1,11), y «Sobre el simbolismo del mándala» (OC 9/1,12)].

136. Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*, p. 321) dice: «... que los seres humanos, o al menos algunos de ellos, son portadores desde el comienzo de un elemento procedente del mundo de la luz (el σπινθήρ), que les faculta para elevarse, por encima del mundo de los siete en el mundo superior de la luz, del padre desconocido y de la madre celestial».

137. Meerpohl, *Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein*.

138. Ireneo, *Adv. haer.*, I, 24. Los *pneumatikoi* (*spiritales*) reciben una pequeña parte del pléroma (II, 29). Cf. al respecto la doctrina de Satorneilo en Hipólito (*Elenchos*, VII, 28, 3 [pp. 208 s.]).

el alma como «scintilla stellaris essentiae»[139]. En la doctrina de los setheenses menciona Hipólito que la oscuridad mantiene de modo inteligente «en servidumbre al brillo y las chispas de la luz»[140], y que esta «pequeñísima chispa» se «mezcla»[141] abajo, de modo sutil, en las aguas oscuras[142]. De modo parecido enseña Simón Mago que en el semen y en la leche se encuentra una pequeña chispa que se desarrolla[143] hasta convertirse en una fuerza inalterable[144].

345 El símbolo del punto llega hasta a la alquimia, en la que representa la sustancia arcana; así, en Michael Maier, el punto significa «la pureza u homogeneidad de la esencia»[145]. En la yema del huevo está el *punctum solis*, que se convertirá en pollo[146]. En Henricus Khunrath la *sapientia* está representada por el llamado *Saltz Punct*

139. Macrobio, *Commentarium in Somnium Scipionis*, XIV, 19.

140. *Elenchos*, V, 19, 7 [p. 117]: ἵνα ἔχῃ τὸν σπινθῆρα δουλεύοντα.

141. *Elenchos*, V, 21, 2 [p. 123]: τὸν σπινθῆρα τὸν ἐλάχιστον ἐν τοῖς σκοτεινοῖς ὕδασι κάτω καταμεμῖχθαι λεπτῶς.

142. Esta idea reaparece en la alquimia en múltiples variaciones. Cf. al respecto Maier, *Symbole aureae mensae*, p. 380, y *Scrutinium chymicum*, Emblema XXI [p. 91]: «Rex natans in mari, clamans alta voce: Qui me eripiet ingens praemium habebit» [El Rey que nada en el mar y clama en voz alta: Quien me saque de aquí recibirá un gran premio.] Cf. asimismo la *Aurora consurgens I*, VI. Parábola primera: «quoniam tempestas dimersit me... ergo laboravi per singulas noctes clamans, raucae factae sunt fauces meae: qui est homo, qui vivit sciens et intelligens, eruens animam meam de manu inferi?» [pp. 48 y 50] [«... puesto que la tempestad me ha sumergido... Por eso me he cansado de gritar todas las noches; mi garganta ha enronquecido: ¿Quién es el hombre que vive ahí, que sabe y comprende, y que salva mi alma de la mano del tártaro?», pp. 49 y 51, en Marie-Louise von Franz, *Mysterium coniunctionis* III].

143. *Elenchos*, VI, 17, 1 [pp. 142 s.].

144. Cf. al respecto la visión de la que informa Frances G. Wickes (*Von der inneren Welt des Menschen*, p. 274). Se trata del típico simbolismo de la individuación: «Vi entonces una figura humana colgada del palo, que parecía encerrar toda la soledad de los mundos y del espacio. Solo y sin esperar nada colgaba allí el uno y miraba hacia abajo al vacío. Largo tiempo miró el uno, atrajo hacia sí toda la soledad. Entonces, muy abajo, en la oscuridad insondable, nació una chispa infinitamente pequeña. Lentamente se fue levantando de la profundidad sin fondo y se fue haciendo más grande conforme ascendía, hasta convertirse en una estrella. Y la estrella estaba colgada en el espacio, justamente delante de la figura, y la luz blanca incidió sobre el uno, el solitario». Invirtiendo la imagen se dice de Zoroastro que atrajo chispas de una estrella que le quemaron. (Según Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 146.)

145. *De circulo physico quadrato*, p. 27.

146. O *punctus solis*. «In ovo igitur facta sunt quatuor: terra, aqua, aër et ignis; saliens <solis> autem punctus his exceptis quatuor, in medio rubei (qui) est pullus». [En el huevo se originan por tanto cuatro cosas: tierra, agua, aire y fuego; el punto <solar> que brota en medio de la yema es, con independencia de estas cuatro cosas, el pollito.] (*Turba philosophorum*, *Sermo* IV, [p. 112]). Ruska (*Turba philosophorum*, p. 51) dice *saliens* en vez de *solis*, es decir: «el punto que brota» en vez del «punto solar», basándose en que en todos los manuscritos se repitió el mismo error. Yo no estoy seguro de que sea así.

[punto de sal][147]; en Maier, por el oro[148]. En el autor de los escolios al *Tractatus aureus* es el punto central, el *circulus exiguus* (el círculo mínimo) y el «mediador», que reconcilia los elementos hostiles entre sí y «transforma la forma angulosa de la cuadratura, mediante lenta rotación, en una forma circular, igual a sí misma»[149]. En Dorneo es el *punctulum vix intelligibile*, punto de partida de la creación[150]. También dice John Dee que todas las cosas habrían tenido su comienzo a causa del punto y de la mónada[151]. Dios mismo es el punto central y, al mismo tiempo, la periferia. En Mylio es el punto la *avis hermetis*[152]. En el *Novum lumen* es espíritu y fuego, la vida de la sustancia arcana, semejante al *spinthēr*[153]. Esta concepción del punto es más o menos paralela a la concepción gnóstica.

346 A partir de estas citas se ve sin dificultad cómo se asimiló a Cristo a través de símbolos que son válidos también para el Reino de Dios, tales como el grano de mostaza, el tesoro escondido y la perla preciosa. Él y su reino significan lo mismo. Naturalmente siempre se ha puesto reparo a esta visión de la personalidad de Cristo, pero al hacerlo no se ha tenido en consideración que representa también la asimilación y la integración de Cristo en el alma humana[154]. El resultado aparece en la personalidad humana y en el desarrollo de la consciencia. Estos logros específicos son los que están más amenazados ahora, en la era anticristiana, no sólo por ideas sociopolíticas delirantes, sino sobre todo, y en primer lugar, por la hybris racionalista, que separa a la consciencia de sus raíces trascendentes y le coloca delante objetivos inmanentes.

147. *Von Hylealischen Chaos*, p. 194.
148. *De circulo physico quadrato*, p. 27.
149. *Theatrum chemicum* (1613) IV, p. 691.
150. *Theatrum chemicum* (1602) I, p. 382.
151. *Monas hieroglyphica* (primera edición 1564), en *Theatr. chem.* (1602) II, p. 218.
152. *Philosophia reformata*, p. 131.
153. *Mus. herm.*, p. 559.
154. Quisiera citar al respecto una opinión teológica: «Jesus is a synthesis and a growth, and the resultant form is one which tells of a hundred forces which went to its making. But the interesting thing is that the process did not end with the closing of the canon. Jesus is still in the making» [Jesús es una síntesis y un crecimiento, y la forma resultante es una forma que da testimonio de cien fuerzas que han intervenido en su formación. Pero lo interesante es que este proceso no se ha detenido al cerrarse el canon. Jesús está todavía deviniendo] (Roberts, *Jesus or Christ? – A Reply*, p. 124).

XIV

ESTRUCTURA Y DINÁMICA DEL SÍ-MISMO

1

347 Bástennos los ejemplos que hemos expuesto para describir la ininterrumpida recepción y amplificación del arquetipo que sirve de base a la consciencia del yo. No quiero multiplicar su número de modo superfluo, sino, antes bien, intentar resumirlos de manera tal que tengamos un claro cuadro de ellos. De diversas citas de Hipólito se deduce sin lugar a dudas que muchos gnósticos no eran otra cosa que *psicólogos*. Así menciona éste que decían que «el alma es muy difícil de localizar y de entender»[1], y que igualmente es difícil de adquirir el conocimiento del ser humano «completo». «Pues el comienzo de la perfección (*teleiōsis*) es el conocimiento del hombre, pero la perfección completa (*apartismenē teleiōsis*) es el conocimiento de Dios». Clemente de Alejandría dice en el *Paedagogus* (III, I): «Es así pues la mayor de todas las enseñanzas la de conocerse a sí mismo. Pues cuando un hombre se conoce a sí mismo, conocerá a Dios». En su carta a Teofrasto dice Monoimos: «Búscale a partir de ti mismo (*apo heautou*) y aprende quién es el que <se> apropia todo en ti y dice: mi Dios, mi espíritu, mi entendimiento, mi alma, mi cuerpo, y aprende de donde <proceden> el turbarse y el alegrarse y el amar y el odiar y la vigilia involuntaria y la involuntaria soñolencia y el involuntario enfado, y cuando, dicen ellos, investigas esto exactamente, le encontrarás en ti mismo como uno y múltiple, cual el punto aquel (*keraian*), cuando, por ti mismo (*aph'heautou*) encuentras el paso y la salida»[2].

1. *Elenchos*, V, 7, 8 [p. 80].
2. *Elenchos*, VIII, 15, 1 ss. [p. 235].

348 Involuntariamente se piensa, al leer este texto, en las ideas indias del sí-mismo como *brahman* y *atman*, por ejemplo en *Kena-Upanishad* 1:

> 1. ¿Por quién enviado vuela el enviado Manas?
> ¿Por quién primeramente enjaezado avanza el Odem?
> ¿Quién emite el habla que aquí hablamos?
> ¿Quién es el dios que unce oído y ojo?
>
> 2. Del oír oír y del pensar pensar,
> del habla hablar...
>
> 4. Lo que inexpresable por el habla,
> por lo que el habla vuélvese expresable...
>
> 5. Lo que por el pensamiento impensable,
> por lo que el pensamiento es pensado,
> eso debes saber como brahmán[3].

349 De forma indirecta define Yâjñavalkya 3, 7, 15 y 23 en el *Bṛihadâraṇyaka-Upanishad*:

> Él, que mora en todo ser, que es distinto de todo ser, al que todos los seres no conocen, cuyo cuerpo son todos los seres, que a todos los seres rige interiormente, él es tu alma, el guía interior, el inmortal.
>
> No hay, aparte de él, nadie que vea; no hay, aparte de él, nadie que oiga; no hay, aparte de él, nadie que entienda. Él es tu alma, el guía interior, el inmortal. — Lo que es distinto de él es lamentable[4].

350 En Monoimos, al que se denomina «el árabe», no son imposibles las influencias indias. En todo caso es importante su afirmación dado que muestra que, ya en el siglo II[5], se entendía al yo como exponente de una totalidad más amplia, es decir, del sí-mismo, idea con la que incluso los psicólogos actuales no están en modo alguno familiarizados. Al igual que en India, estos conocimientos suponen también en Oriente próximo una intensa observación introspectiva que no puede por menos de ser psicológica. La gnosis es, sin lugar a dudas, conocimiento psicológico, cuyos contenidos proceden de lo inconsciente. Llegó a sus convicciones concentrando la atención en el llamado «factor subjetivo»[6], que empíricamente consiste en

3. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, pp. 204 s.
4. Deussen, *loc. cit.*, pp. 442 s.
5. Hipólito vivió hacia 230. Monoimos tuvo que ser por tanto anterior.
6. *Tipos psicológicos* [OC 6,3. El tipo introvertido. a. La actitud general de la consciencia, § 691 ss.].

la demostrable influencia de lo inconsciente colectivo en la consciencia. Esto explica el sorprendente paralelismo del simbolismo gnóstico con los resultados de la psicología de lo inconsciente.

351 Quisiera ilustrar esta coincidencia mediante el resumen de los símbolos que he expuesto anteriormente. Con este fin hemos de empezar por fijarnos en los hechos que han motivado a la psicología a suponer la existencia de un arquetipo de la totalidad, o del sí-mismo: son, en primer lugar, *sueños* y *visiones* y, en segundo lugar, productos de la *imaginación activa*, en los que aparecen los símbolos de la totalidad. Hay que mencionar como tales principalmente figuras geométricas que contienen los elementos del círculo y de la cuatridad[7], esto es: por una parte, formas circulares o esféricas, que pueden representarse de manera puramente geométrica o como objetos, y, por otra, figuras cuadradas, divididas en cuatro o cruciformes. Pueden ser asimismo cuatro objetos o personas individuales que, por su disposición o por su sentido, estén relacionados entre sí. El mismo significado tiene el ocho como duplo de cuatro. Una variación especial del motivo de la cuatridad es el dilema de tres más uno. El número doce (3 x 4) parece estar indicado aquí como solución del dilema y como símbolo de la totalidad (zodíaco, año). A la tríada puede considerársela una totalidad relativa, ya que por lo general representa bien una totalidad espiritual (o pensada), como la Trinidad*, o una totalidad instintiva (o ctónica), como la naturaleza triádica de los dioses infernales (la denominada «tríada inferior»). Pero psicológicamente hay que entender la tríada, cuando por el contexto se refiere al sí-mismo, como una cuatridad deficiente, o como un estado de transición hacia la cuatridad[8]. Empíricamente una tríada tiene como complemento una tríada opuesta. El complemento de la cuatridad es la unidad[9].

352 Del motivo del círculo y la cuatridad se deriva el símbolo del cristal formado geométricamente y, por tanto, de la piedra maravillosa. De ésta parte la formación de analogías con la ciudad, el castillo, la iglesia[10], la casa, la habitación[11] y el recipiente[12]. Otra

7. El círculo, por la «perfección» de su forma, y la cuatridad como número mínimo de la división natural del círculo, tienen carácter de totalidad.

* «Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad» (OC 11,2), § 182 ss.

8. Cf. al respecto «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares» [OC 9/1,8].

9. El cinco corresponde a la indiferenciación de la cuatridad y de la unidad.

10. Cf. la construcción de la iglesia con piedras individuales en *El Pastor de Hermas.*

11. Wilhelm y Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* (ed. 1929, p. 112). [«Comentario al libro *El secreto de la Flor de Oro*» (1929), OC 13,1.]

12. *Psicología y alquimia* [OC 12, § 338].

variante más es la rueda. El primer motivo resalta el hecho de que el yo está incluido en el ámbito mayor del sí-mismo; el último, la rotación, que aparece también como circunambulación. Psicológicamente tiene el significado de concentración sobre un centro y de ocupación con el mismo, al que se considera el centro del círculo y que, por lo tanto, se formula como punto. A partir de aquí se da sin más una relación con el polo celeste y con la bóveda celeste, tachonada de estrellas, que gira en torno a él. En paralelo está el horóscopo como *rota nativitatis*.

353 La imagen de la casa, la habitación y el recipiente nos lleva al contenido, esto es, al habitante de la ciudad y de la casa, o al agua que contiene el recipiente. El primero de estos símbolos nos vuelve a llevar a la cuatridad y al quinto como unidad del cuatro. El último aparece en la experiencia moderna como agua azul, que refleja el cielo, como lago, como cuatro ríos (por ejemplo, Suiza, como corazón de Europa, con el Rin, el Ticino, el Ródano y el Inn, o el paraíso con el Guijón, el Pisón, el Hiddekel [Tigris] y el Éufrates), como agua sanadora, agua bendita, etc. A menudo se empareja al agua con el fuego, o se une a él en forma de agua de fuego (vino, alcohol).

354 El habitante del espacio cuadrado conduce a la figura humana, que, junto con lo geométrico y lo aritmético, es el símbolo más frecuente del sí-mismo; es un dios o un hombre semejante a un dios, un príncipe, un sacerdote, un gran hombre, una figura histórica, un abuelo, un padre querido, un modelo admirado, el hermano mayor con éxito; en resumen, una figura que es superior al soñante. (La psicología femenina tiene las figuras femeninas correspondientes.)

355 Lo mismo que el círculo está frente al cuadrado, así la cuatridad está frente al tres más uno, y así frente a la figura humana positiva, bella, buena, digna de respeto y amable, tenemos la demoníaca figura, deforme, negativa, fea, mala, despreciable y temida. Al igual que todos los arquetipos, también el sí-mismo tiene un carácter paradójico, antinómico. Es masculino y femenino, anciano y niño, poderoso y desvalido, grande y pequeño. El sí-mismo es una auténtica *complexio oppositorum*[13], lo cual no quiere decir, en modo alguno, que esté constituido de manera contradictoria. Puede ocurrir perfectamente que la aparente paradoja no sea más que un reflejo de los cambios enantiodrómicos en la actitud de la consciencia, que tan pronto es favorable como desfavorable a la totalidad. Y otro tanto cabe decir de lo inconsciente en general,

13. Definición de la Deidad por Cusano. *La psicología de la transferencia* [OC 16,12, § 537].

ya que sus figuras amedrentadoras podrían ser suscitadas por el miedo de la consciencia ante lo inconsciente. No debe infravalorarse la importancia de la consciencia, por lo que es recomendable relacionar causalmente el fenómeno contradictorio de lo inconsciente, al menos en cierta medida, con la actitud de aquélla. Pero tampoco debe sobrevalorarse, pues la experiencia ofrece demasiadas pruebas inequívocas de la autonomía de los procesos de compensación inconscientes, como para que se busque el origen de las antinomias únicamente en la consciencia. Entre lo consciente y lo inconsciente subsiste una especie de «relación de indeterminación», porque no es posible separar al observador de lo observado, y aquél, mediante el acto de la observación, perturba lo observado, es decir que una observación precisa de lo inconsciente se hace a costa de la observación de la consciencia, y viceversa[14].

356 Así, el sí-mismo se presenta en todas las figuras, desde la más elevada a la más baja, en la medida en que éstas superan las dimensiones de la personalidad del yo a la manera de un *daimonion*. El sí-mismo posee también, desde luego, su simbolismo teriomorfo. Según mi experiencia, las imágenes que aparecen con mayor frecuencia en los sueños modernos son las del elefante, el caballo, el toro, el oso; las del ave blanca y negra, la del pez y la de la serpiente, y también aparecen ocasionalmente tortugas, caracoles, arañas y coleópteros. Los símbolos vegetales son sobre todo la flor y el árbol. Y entre las imágenes inorgánicas hay que mencionar aún, como relativamente frecuentes, a la montaña y el mar.

357 En los casos en los que existe una infravaloración de la sexualidad, el sí-mismo se simboliza como falo. La infravaloración puede consistir en una sencilla represión o en una patente devaluación. Como devaluación puede considerarse, en el caso de ciertas personas más diferenciadas, una concepción y valoración de la sexualidad puramente biológicas. Una opinión semejante pasa por alto las implicaciones espirituales, o mejor dicho «místicas», del impulso sexual[15]. Estas implicaciones existen como hechos psíquicos desde siempre, pero se devalúan y reprimen por motivos racionalistas e ideológicos. En todos estos casos cabe esperar un falicismo inconsciente como compensación. Un buen ejemplo al efecto puede ser la manera principalmente sexualista en que contempla Freud la psique.

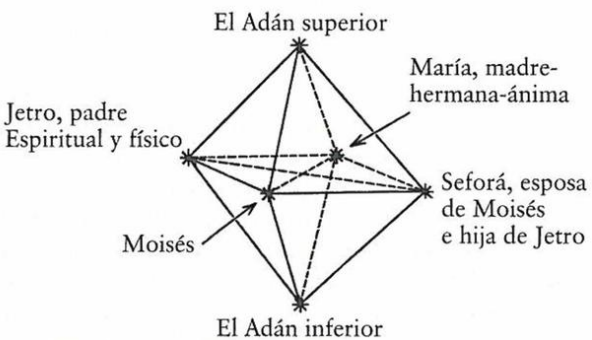
14. Respecto a la casuística individual del motivo del mándala, véase «Acerca de la empiria del proceso de individuación» [OC 9/1,11] y «Sobre el simbolismo del mándala» [OC 9/1,12].

15. Remito al tratado de próxima aparición de Sigmund Hurwitz, *Archetypische Motive in der Chassidischen Mystik*, cap. VI. [El libro se publicó en 1952.]

2

358 Ahora bien, por lo que se refiere a los símbolos gnósticos del sí-mismo, los que aparecen con más frecuencia entre los naaseenses de Hipólito son las imágenes de forma humana. De entre los símbolos geométricos y aritméticos, son principalmente la cuaternidad, la ogdoada, la tríada y la unidad. Vamos a dedicar nuestra atención sobre todo al símbolo total de la cuaternidad, y de manera especial al símbolo que hemos mencionado en la sección 6 del cap. XIII, al que quisiera denominar, abreviando, *cuaternio de Moisés*, y asimismo al segundo cuaternio naaseense, a saber: el de los *ríos del paraíso*. A continuación quiero intentar no sólo poner psicológicamente en relación estos dos cuaternios que, aunque sean de distinta naturaleza, vienen a expresar lo mismo, sino establecer también su relación con formaciones cuaterniales posteriores (alquimistas). Tal como expondré, en esta investigación se mostrará hasta qué punto ambos cuaternios son característicos de la psicología de la época gnóstica, y cómo encajan en la historia espiritual arquetípica del eón cristiano.

359 La cuatridad del cuaternio de Moisés[16] se construye evidentemente de acuerdo con el siguiente esquema:



360 El «Adán inferior» corresponde al hombre mortal común; Moisés, al héroe cultural y legislador y, por tanto, en el nivel personalista, al «padre», y Seforá, como hija de un rey y sacerdote, a la «madre superior». Ambos representan, para el hombre común, la «pareja real», pero que en Moisés corresponde, por una parte a su «hombre superior» y, por otra, a su ánima (María)[17]. El hombre

16. *Elenchos*, V, 8, 2 [p. 89]. Véase la sección 6 del cap. XIII [§ 328 ss.].

17. Cf. al respecto *La psicología de la transferencia* [OC 16,12, II: «Rey y reina», § 410].

«superior» es sinónimo del hombre «espiritual, interior», que en la cuaternidad que antecede está representado por Jetro. Así se representa el significado del cuaternio, contemplado desde el punto de vista de Moisés. Pero como éste se comporta en relación con Jetro como el Adán inferior, es decir, el hombre común, en relación con Moisés, no puede entenderse el cuaternio como mera estructura de la personalidad de éste, sino que hay que contemplarlo también desde el punto de vista del Adán inferior. En tal caso tenemos en primer lugar el siguiente cuaternio:

Moisés	Seforá
como héroe cultural	como madre superior
El Adán inferior	Eva
como hombre común	como mujer común

361 Ahora bien, aquí se pone de manifiesto que el cuaternio naaseense es asimétrico en un cierto sentido, ya que conduce a un senario (número seis) que, de manera inequívoca y exclusiva, señala hacia arriba: pues hay que añadir al cuaternio que antecede a Jetro y María como tercer piso, con lo que se complementa hacia arriba a Moisés y Seforá. Tenemos así una serie de escalones que van del Adán inferior al superior. Esta psicología sirve evidentemente de base a las listas de sicigias valentinianas ampliadas. Con ello, el Adán inferior, esto es, el hombre que vive en el cuerpo, es lo más bajo. A partir de él sólo es posible el ascenso. Pero como he indicado anteriormente, las cuatro personas del cuaternio naaseense han sido tan bien elegidas que, no sólo se señala, y por tanto se da cabida, al motivo del incesto, que nunca falta en el cuaternio matrimonial, sino también a la extensión de la estructura psíquica del hombre común hacia el lado infrahumano, oscuro y perverso (¡sombra!): Moisés se casa con la negra, y María, la profetisa y madre-hermana, contrae la «lepra», palabra que muestra ya que la relación con Moisés se ha vuelto negativa. Así lo confirma el hecho de que María se enoja con Moisés y llega incluso a soliviantar a su hermano Aarón contra él. Tenemos así el siguiente senario:

Adán inferior	Eva
Moisés	negra
Jetro	María
sacerdote pagano . . .	leprosa «blanca»

362 El texto bíblico no arremete contra Johtor, el «gran sabio». Sin embargo, como sacerdote de Medián no sirve a Yahvé ni pertenece

al pueblo de Dios, sino que se separa de él, cuando Moisés le despide, y vuelve a su tierra[18]. Parece haber llevado también el nombre de Reguel («Amigo de Dios») y haber sido útil a Moisés con su superior sabiduría. Parece ser no obstante una personalidad numinosa, es decir, la encarnación de un arquetipo, evidentemente el del «viejo sabio», que en el mito y en el folclore personifica al espíritu. Éste es, como ya he mostrado, un ser contradictorio[19]. Del mismo modo que Moisés representa en este caso su propia sombra, al liberar a la hija negra de la tierra, así tendría que incluirse a Jetro en el cuaternio como aspecto «inferior» de sí mismo, como sacerdote pagano y extraño, con un significado mágico-nefasto (que el texto no ofrece)[20].

363 Como ya hemos señalado, el cuaternio de Moisés es una variante individual del cuaternio matrimonial general, tal como aparece también en el folclore[21]. Podría por ello designarse con otro nombre mítico. El esquema básico

aparece a menudo con variaciones: la hermana puede, por ejemplo, ser sustituida por la madre; o el hermano de la mujer por una figura paternaloide. El motivo del incesto se conserva sin embargo como característico. Puesto que se trata de un esquema erróneo, característico de la psicología de la relación amorosa, así como de la transferencia, es evidente que, como todos los esquemas caracterológicos, presenta una forma fenoménica «favorable» y otra «desfavorable», ya que todas las formas de relación pertinentes muestran empíricamente la misma diferencia: todo cuanto el ser humano hace tiene un aspecto positivo y un aspecto negativo.

364 No debe el lector dejarse confundir por las denominaciones gnósticas, un tanto grotescas, ya que son, por así decirlo, casuales, mientras que el esquema mismo tiene validez general. Otro tanto cabe decir del segundo cuaternio, es decir, del cuaternio de la sombra, para el que he conservado la misma denominación porque

18. *Éxodo* 18, 27.

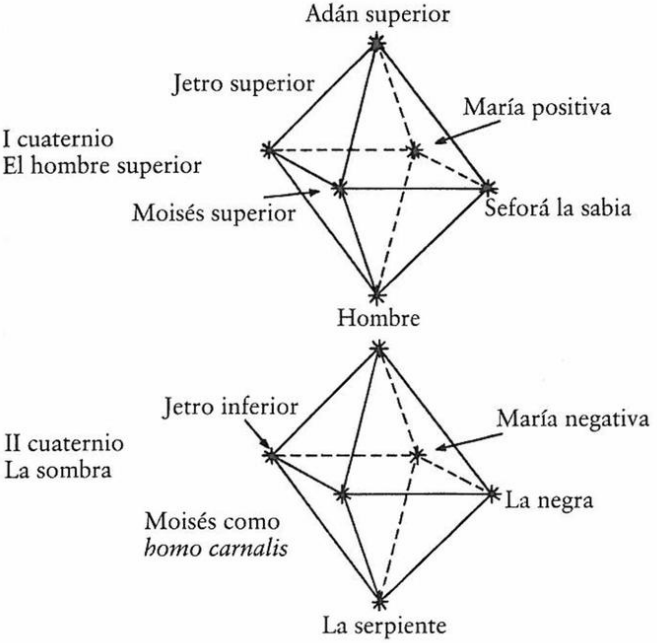
19. «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares» [OC 9/1,8].

20. En la medida en que todo el cuaternio de la sombra representa, por razones de simetría, una construcción resultante, hay que contraponer aquí al «buen sabio» una figura oscura, ctónica, correspondiente.

21. Véase *La psicología de la transferencia* [OC 16,12, § 425 ss.].

la biografía de Moisés ofrece determinados rasgos que son adecuados como ilustración de la sombra.

365 El senario inferior no culmina en un «Adán inferior», sino en una etapa previa, oscura, animalesca (o teriomorfa) del mismo, a saber: en la serpiente, creada antes que el hombre, el Naas gnóstico. En consecuencia se da la siguiente estructura:



366 Este esquema no es ningún juego inútil, por cuanto los textos gnósticos permiten conocer de manera inequívoca que estaban familiarizados con el aspecto oscuro de las figuras metafísicas, hasta tal punto que suscitaban con ellas el mayor escándalo. (Piénsese, por ejemplo, en la identificación del buen Dios con Príapo[22], o en la del *ánthropos* con el ithyfálico Hermes.) Fueron además los gnósticos (Basílides) los que discutieron *in extenso* el problema del mal (*pothen to kakon*). La figura de serpiente del *nous* y del Agathodaimon no significa en modo alguno que la serpiente tuviera ningún aspecto exclusivamente bueno. De igual modo que la serpiente Apofis era el enemigo clásico del Dios del Sol egipcio, el Diablo,

22. En la gnosis de Justino. Véase Hipólito, *Elenchos*, V, 26, 32 [p. 132]: ὁ δέ ἀγαθός ἐστι Πρίαπος.

«la Serpiente antigua»*, era el de Cristo, el *novus Sol*. Frente al Dios bueno y perfectamente espiritual estaba un demiurgo imperfecto, vanidoso, ignorante e incapaz. Había fuerzas arcónticas que entregaron a los hombres un *chirographum* (manuscrito) nocivo, del que Cristo tendría que redimirlos[23].

367 Con el comienzo del segundo milenio, el posterior desarrollo espiritual inclinó en creciente medida el peso hacia el lado oscuro. El demiurgo se convirtió en diablo que había creado el mundo, y poco después inició la alquimia el desarrollo de su concepto de Mercurio, el espíritu en parte material, en parte inmaterial, que atraviesa la creación, desde la piedra y el metal hasta la más elevada criatura viviente. Habita, en forma de serpiente, el interior de la tierra, tiene cuerpo, alma y espíritu; se le concibe con figura humana, como *homunculus* u *homo altus* y se le tiene por «dios terrenal»[24]. Aquí se ve con claridad hasta qué punto la serpiente es una etapa previa del hombre o una imagen lejana del *ánthropos*, y qué justificada está la equivalencia Naas = *Nous* = *Logos* = Cristo = Adán superior. El desarrollo medieval de esta equivalencia hacia el lado oscuro la prepara, como ya hemos dicho, entre otras cosas, el falicismo gnóstico. Éste emerge ya en el siglo XV en el Códex Ashburn 1166 de los laurencianos[25], y en el siglo XVI se identifica a Mercurio con Kyllenios[26].

* *Apocalipsis* 12, 4 ss.

23. *Colosenses* 2, 4: Cristo ha borrado «el documento que va contra nosotros (*chirographum*)»; «y lo ha apartado de nuestro camino al clavarlo en la cruz». El manuscrito está grabado en el cuerpo. Esta opinión la confirma Orosio (*Ad Aurelium Augustum commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, p. 153) cuando dice que, según la opinión de Prisciliano, el alma, en su descenso a través de las esferas hasta el nacimiento, fue capturada por fuerzas malignas y, de acuerdo con la voluntad del vencedor (*victoris principis*), empujada al interior de diversos cuerpos en los que se inscribió un «manuscrito». Las partes del alma (*membra animae*) reciben un *chirographum* divino; en las partes del cuerpo (*membra corporis*) están inscritos los signos zodiacales (*caeli signa*).

24. «El espíritu Mercurio» [OC 13,2].

25. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12].

26. Esto ocurrió en la *Crysopoeia* [Gratarolo, *Verae alchemiae artisque metallicae, citra aenigmata, doctrina*, 2.ª parte, 269b] que Augurelo dedicó al papa León X. Aquí se encuentra una evocación del *alma soror* de Febo: «Tu quoque, nec coeptis Cylleni audacibus usquam / Defueris, tibi nam puro de fonte perennis / Rivulus argentum, vulgo quod vivere dicunt, / Sufficit, et tantis praestat primordia rebus» [Tampoco tú, Cilenio, debes estar nunca lejos de las audaces empresas, pues te basta un perenne arroyuelo, que mana de la fuente pura, de aquella plata a la que vulgarmente se llama «viviente» y que es el principio de cosas tan importantes].

3

368 Es característico que la filosofía gnóstica fuese continuada precisamente por la alquimia[27]. La *Mater Alchimia* es una de las madres de las modernas ciencias naturales, que nos han transmitido un incomparable conocimiento de la materia oscura. Éstas han penetrado también en los secretos de la fisiología y de la historia de la evolución y han convertido en objeto de investigación las raíces de la existencia viviente. Con ello ha profundizado el espíritu humano en el mundo sublunar de la materia, y ha repetido de ese modo el mito gnóstico del *nous*, que, contemplando su viva imagen en las profundidades, se deja hundir y se ve envuelto y engullido por la *physis*. El punto culminante de este proceso lo señala, en el siglo XVIII, la Ilustración francesa; en el XIX, el materialismo científico y, en el XX, el «realismo» político y social, que hace retroceder dos mil años la rueda de la historia y vuelve a traer el despotismo, la ausencia de derechos del individuo, la crueldad, la falta de respeto a la dignidad humana y la esclavitud del mundo precristiano, cuyo *labour problem* se resolvió mediante el *ergastulum* (el establo en el que se encerraba a los esclavos). «La inversión de todos los valores» se representa delante de nuestros ojos.

369 Esta evolución que hemos indicado aquí con toda brevedad parece haber sido anticipada en el simbolismo medieval y en el gnóstico tanto como el Anticristo lo fuera en el Nuevo Testamento. Voy a intentar exponer a continuación la manera en que esto fue así. Hemos visto anteriormente que lo mismo que el Adán superior se corresponde con el inferior, éste se corresponde con la serpiente. En el espíritu de la Edad Media y de la Antigüedad tardía, la primera doble pirámide representa el mundo del espíritu o la metafísica; la segunda, la naturaleza sublunar, y más concretamente la disposición instintiva humana, la «carne» —por utilizar este concepto gnóstico-cristiano—, que tiene sus raíces en el reino animal, o más exactamente en el reino de los animales de sangre caliente. El *nadir* de este sistema es el vertebrado de sangre fría, la serpiente[28], con la que llega a su fin la relación psíquica que, por así decirlo, puede establecerse con todos los animales de sangre caliente. Que, contra todo lo esperado, la serpiente también corresponda al *ánthropos* lo confirma el hecho —especialmente significativo para el

27. En el ámbito del Imperio Romano de Occidente hay una laguna en esta evolución que va del siglo III d. C. al siglo XI, es decir, hasta la época de las primeras traducciones del árabe.

28. Sinónimo de ésta es el dragón, ya que *drakon* (*draco*) designa también a la serpiente.

Medievo— de que, por una parte, es una conocida alegoría de Cristo y, por otra, aparece dotada del don de la sabiduría y de la más alta espiritualidad[29]. Tal como dice Hipólito, los gnósticos identificaban a la serpiente con la espina dorsal y con la médula, que son sinónimos de funciones reflejas.

370 El segundo cuaternio representa lo negativo del primero; es su sombra. Yo denomino «sombra» a la personalidad inferior, cuyo nivel más bajo ya no puede distinguirse de la instintividad del animal. Esta opinión se encuentra ya en la idea de la *prosphyēs psichē*, del «alma ahí crecida»[30] de Isidoro[31]. También se encuentra en Orígenes, que habla de los animales contenidos en el hombre[32]. Dado que la sombra en sí es inconsciente para la mayoría de los seres humanos, la serpiente corresponde a lo totalmente inconsciente e incapaz de consciencia, pero que, como inconsciente colectivo y como instinto, parece poseer una peculiar sabiduría y un conocimiento que a menudo se considera sobrenatural. Éste es el «tesoro» que guarda la serpiente (o el dragón), y es al mismo tiempo la razón por la que su significado es por una parte el mal y la oscuridad, pero por otra es la sabiduría. Su falta de relación, su frío y su peligrosidad expresan la instintividad que, con una crueldad sin escrúpulos e inexorablemente, se impone por encima de los deseos y consideraciones humanos, morales o de otra índole, y produce en consecuencia un efecto tan amedrentador y fascinante como la súbita visión de una peligrosa serpiente venenosa.

371 En la alquimia, la serpiente es el símbolo de Mercurio *non vulgi*, para el que se establece un paralelismo con el dios de la revelación Hermes. Ambos tienen naturaleza pneumática. El *serpens Mercurii* es un espíritu ctónico que habita la materia, especialmente la porción del caos primigenio, de la masa confusa o globosa, oculta en la Creación. En la alquimia, el símbolo de la serpiente remite a imágenes históricamente anteriores. Puesto que la obra de los alquimistas se entiende como una repetición, o más bien imitación, de la creación del mundo, el *serpens Mercurii*, del astuto y engañoso dios,

29. Se la consideraba *zoon pneumatikotaton* (el animal espiritual).

30. En Valentín son los «apéndices» de los espíritus que habitan en el hombre. Clemente de Alejandría, 1 c, 112 y 114.

31. Isidoro es el hijo de Basílides. Véase Clemente de Alejandría, *Stromata* II, *loc. cit.*, 20, 113. Las «excrecencias» consisten en una especie de almas animales, como lobos, monos, leones, etcétera.

32. Así, p. ej., en *Leviticum homiliae*, V, 2 [col. 450]: «Cum ergo videas habere te omnia quae mundus habet, dubitare non debes quod etiam animalia, quae offeruntur in hostiis, habeas intra te» [Puesto que pareces tener en ti todo cuanto el mundo tiene, no debes dudar que también están en ti los animales a los que se sacrifica].

les recuerda a la serpiente del paraíso y, al igual que ésta, al diablo, el tentador, que, según confiesan, les juega en su trabajo toda clase de malas pasadas. Mefistófeles, cuya «tía es la serpiente»* es la versión goethiana del *familiaris* alquímico, Mercurio. Es, como el dragón, la fase previa del *hermaphroditus*, engañosa, evasiva, venenosa, peligrosa, que debe por ello superarse.

372 Entre los naaseenses se considera al paraíso una cuatridad paralela al cuaternio de Moisés, con un significado semejante. Su cuatridad está constituida por los cuatro ríos del paraíso, Pisón, Guijón, Hiddekel y Frat[33]. En *Génesis* 3, la serpiente ilustra el numen personificado del árbol. Por eso se la representa tradicionalmente junto al árbol o encima de él. Es la voz del árbol, que convence a Eva de «que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y un árbol alegre» (*Génesis* 3, 6, Lutero). También en el cuento popular *El espíritu dentro de la botella* se interpreta a Mercurio como el numen del árbol[34]. En la *Ripley Scrowle* aparece Mercurio, como serpiente, en forma de una melusina [hada] que sale de la copa del árbol filosófico («árbol del conocimiento»)[35]. El árbol representa el desarrollo y las fases del proceso de transformación[36], y los frutos o las flores significan la coronación de la obra[37]. En los cuentos, Mercurio está escondido en las raíces del gran roble, es decir, en la tierra. En el interior de la tierra mora el *serpens Mercurii*.

373 El paraíso es entre los alquimistas un símbolo favorito de la *albedo*[38], esto es, del estado de inocencia recuperado, y de su fuente mana el *aqua permanens*[39]. Para los padres de la Iglesia es Cristo esta fuente[40], y el paraíso es el terreno del alma en el que brota el cuádruple río del Logos[41]. Pero este mismo símbolo lo encontra-

* *Fausto*, 1.ª parte, escena del discípulo.

33. Frat = Éufrates.

34. «El espíritu Mercurio» [OC 13,2].

35. Véase la ilustración 257 en *Psicología y alquimia* [OC 12].

36. *Loc. cit.* [§ 357].

37. *Loc. cit.*, ilustración 122, y [Jung,] «El árbol filosófico» [OC 13,5, § 402 ss.].

38. Ripleo, *Cantilena*, vv. 28 s., y *Chymische Schrifften*, p. 51; Mylio, *Philosophia reformata*, p. 124.

39. «Terram clara aqua paradisi irrigandam» [La tierra que ha de regarse con el agua clara del paraíso] (Isaac Hollandus, *Fragmentum de lapide philosophorum*, en *Theatr. chem.*, 1602, II, p. 142). El *Tractatus Aristotelis ad Alexandrum Magnum* («conscriptus et a quodam Christiano Philosopho collectus»), en *Theatr. chem.* (1622) V, p. 885, compara la «practica Aristotelis» con el agua del paraíso, que hace al hombre «completo» (*incolumem*) e inmortal: «Ex hac aqua omnes veri Philosophi vitam habuerunt et divitias infinitas» [De esta agua recibirán todos los verdaderos filósofos vida e infinitas riquezas.]

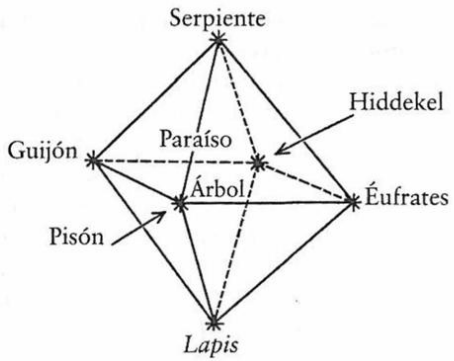
40. Dídimo de Alejandría, *De trinitate*, col. 456.

41. Ambrosio, *Explanationes in Psalmos*, salmo 45, 12, p. 337. Cf. al respecto Rahner, *Flumina de ventre Christi*, pp. 269 ss.

mos en el alquimista y místico John Pordage: la sabiduría divina es una «nueva tierra, el país celestial... Pues en esta tierra crecieron todos los árboles de la vida... El Paraíso surgió así pues... del corazón y centro de esta nueva tierra, y así reverdeció el Jardín de Edén perdido», etcétera[42].

4

374 El símbolo de la serpiente nos lleva a la imagen del paraíso, del árbol y de la tierra. Esto viene a significar lo mismo que una regresión en la historia de la evolución desde el reino animal a las plantas y a la naturaleza inorgánica, cuya encarnación alquimista es el secreto de la materia, es decir, el *lapis*. No obstante no hay que entenderlo aquí como el producto final del *opus*, sino, antes bien, como materia de la que se parte. A este *arcanum* los alquimistas lo denominan también *lapis*. El simbolismo aquí descrito puede asimismo representarse como cuaternio, o doble pirámide:



375 El *lapis* se piensa como unidad y a menudo constituye sin más la materia prima. Pero, del mismo modo que ésta es un trozo del caos primordial, del que se piensa que está escondido en los metales, especialmente en el mercurio, o en otras materias, y no es en sí nada simple (*massa confusa*), también el *lapis* consta de cuatro elementos, o debe componerse a partir de éstos[43]. En el caos

42. *Sophia*, p. 9.

43. El *lapis* está constituido por cuatro elementos, como Adán. El centro de la cuadratura del círculo es el «mediator, pacem faciens inter inimicos sive elementa ut convenienti amplexu se invicem diligant» [mediador, que hace la paz entre los enemigos o

no están unidos, sino que se limitan a coexistir, y por tanto deben unirse mediante un procedimiento alquímico. Son incluso hostiles entre sí y no quieren unirse de manera voluntaria. Representan en consecuencia un estado original de conflicto y de mutuo rechazo. Con esta imagen se describe la división y despliegue del uno original en la multiplicidad de lo perceptible. A partir de la cuatridad dividida, el *opus* compone en el ámbito de lo inorgánico la unidad de la piedra. Ahora bien, como es sabido, el *lapis*, como *filius macrocosmi* y como ser viviente, no es una mera alegoría, sino que mantiene un paralelismo directo con Cristo[44] y con Adán *anō*, el hombre primigenio celestial, con Adán *secundus* (Cristo) y con la serpiente. El nadir de este tercer cuaternio corresponde también, así pues, al *ánthropos*.

76 Tal como hemos dicho, la constitución del *lapis* se basa en una unión de los cuatro elementos[45], que a su vez representa un desarrollo del estado original incognoscible, es decir, del caos. Éste es la materia prima, el *arcanum*, la materia original, que Paracelso y sus sucesores consideran increada (*increatum*), y por tanto co-eterna con Dios, en correcta interpretación de la *Tehom* (*Génesis* 1, 2). «Y la tierra "increada" era baldía y estaba vacía, y era oscuridad por encima del abismo; y el espíritu de Dios aleteaba <meditaba> por encima de las aguas»*. Esta materia original es redonda (*massa globosa*, *rotundum*, *stoicheion strongylon*), como el cosmos y el alma del mundo; es incluso, a la vez, el alma del mundo y la materia cósmica. Es la «piedra que tiene un espíritu»[46], en lenguaje moderno el sillar elemental de la materia, el átomo, que es un modelo intelectual. Los alquimistas describen el modelo redondo tan pronto como agua original, como fuego original, como *pneuma*, como tierra original o como *corpusculum nostrae sapientiae*[47]. En cuanto «agua» o «fuego» es el disolvente universal; en cuanto piedra y metal, lo que debe ser disuelto y transformado en aire (*pneuma*, *spiritus*).

elementos, para que se amen en armonioso abrazo] (*Hermetis Trismegisti Tractatus aureus*, en *Theatr. chem.*, 1613, IV, p. 691).

44. Cf. la demostración de esto en *Psicología y alquimia* [OC 12], *passim*.

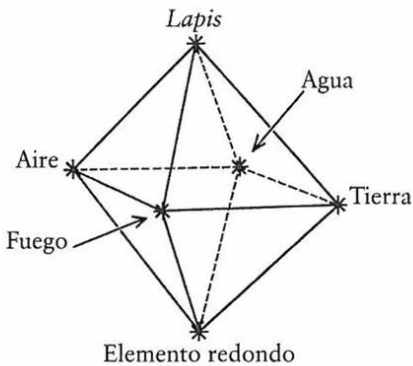
45. Mylio (*Phil. ref.*, p. 15) identifica los elementos constitutivos del *lapis* con *corpus*, *spiritus* y *anima*: *corpus* es materia, e. d., tierra; *spiritus* es el *nodus animae et corporis* [vínculo entre el alma y el cuerpo] y corresponde en consecuencia al *ignis medius* [fuego medio]. El agua y el aire, que corresponderían en realidad al ánima, son también «espíritu». Se trata de los tres elementos «móviles», frente al elemento inmóvil.

* Biblia de Lutero.

46. Cita de Ostanes, en: Zósimo, *Sur l'art* (Berthelot, *Alch. grecs*, III, VI, 5, pp. 121/129).

47. *Aurora consurgens* II, en *Art. aurif.* I, p. 208.

377 El simbolismo del *lapis* puede de nuevo visualizarse diagramáticamente como doble pirámide:



Zósimo denomina al «elemento redondo» elemento omega (Ω) y entiende por tal seguramente la cabeza[48]. El cráneo se menciona como recipiente de transformación (*vas hermeticum*) en el tratado sabeísta *Platonis Liber Quartorum*[49]. Asimismo, los «filósofos» se llamaban «hijos de la cabeza dorada»[50], lo que seguramente era sinónimo de *filii sapientiae*. El *vas* se utiliza con frecuencia como sinónimo de *lapis*, de modo tal que no existe diferencia alguna entre recipiente y contenido, es decir, es el mismo *arcanum*[51]. Según la antigua concepción, el alma es redonda[52], y el recipiente debe ser asimismo

48. Cf. al respecto lo que expongo en relación con el significado de la cabeza en «El símbolo de la transformación en la misa» [OC 11,3]. *Caput* significa también «comienzo», p. ej., *caput Nili*, Fuente del Nilo.

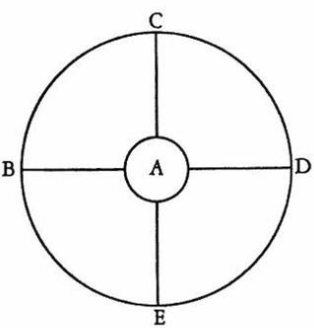
49. *Theatr. chem.* (1622) V, pp. 250 s.

50. Berthelot, *loc. cit.*, III, x, 1 [pp. 144/146].

51. «Unus est lapis, una medicina, unum vas, unum regimen, unaque dispositio» [Es *una* piedra, *una* medicina, *un* recipiente, *un* procedimiento y *una* disposición] (*Rosarium philosophorum*, en *Art. aurif.* II, p. 206.) «In aqua nostra fiunt omnes modi... In dicta aqua fiunt tanquam in vase artificiali, quod est maximum secretum» [En nuestra agua surgen toda clase de cosas... Surgen en dicha agua como en un recipiente artificial, lo que constituye un gran misterio] (Mylio, *Phil. ref.*, p. 245). «Vas philosophorum est aqua eorum» [El recipiente de los filósofos es su agua (*loc. cit.*, p. 33).] Esta frase procede del tratado de Teobaldo de Hoghelande [*Liber de alchimiae difficultatibus*], en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 199. En él se dice también: «Sulphur item vas naturae a Lullio... nominatur» [Llull denomina también al azufre recipiente de la naturaleza], y asimismo la denominación del *vas* como *ovum* que le da Haly. El huevo es, a la vez, contenido y recipiente. El *vas naturale* es el *aqua permanens* y el «vinagre» de los filósofos (*Aurora consurgens*, en: *Art. aurif.* I, p. 203).

52. Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus miraculorum*, caps. XXXII y XXXIV.

redondo, como el cielo o el cosmos[53]. Redonda es la forma del hombre primigenio. Dorneo dice en consecuencia[54] que el recipiente debe «fabricarse a partir de una especie de cuadratura del círculo: el espíritu y el alma de nuestra materia, separados de su cuerpo, podrían elevar a éste llevándolo consigo a las alturas de su cielo». A esta cuadratura se refiere asimismo el autor de los escolios al *Tractatus aureus Hermetis* y ofrece la representación de un cuadrado cuyos ángulos están formados por los cuatro elementos. En el centro del mismo hay un pequeño círculo. Al respecto dice: «Divide tu piedra en los cuatro elementos, rectifica y únelos en uno, y tienes ya todo el magisterio. Este uno al que se retrotraen los elementos es ese mínimo círculo que se encuentra en el centro de esta figura cuadrada. Es el mediador que establece la paz entre los enemigos o elementos»[55]. En un capítulo posterior representa el recipiente, el «verdadero pelícano filosófico»[56], de la siguiente manera[57]:



53. En Olimpiodoro, el recipiente del agua es la *phiale sphairoides* (la fiala esférica) o el *organon kyklikon* (el aparato circular) (Berthelot, *loc. cit.*, II, IV, 44 [pp. 96/105]). «Vas spagiricum ad similitudinem vasis naturalis esse construendum. Videmus enim totum caelum et elementa similitudinem habere sphaerici corporis» [El recipiente alquímico debe fabricarse a semejanza del recipiente natural. Pues vemos que el cielo todo y los elementos tienen semejanza con un cuerpo redondo] (Dorneo, *Physica Trismegisti*, en *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 430). «Totius magisterij finis huius est, ut Mercurius Philosophicus sit in sphaera caelica positus» [El fin de toda esta obra magistral consiste en que el mercurio filosófico se coloque en la esfera celeste] (*loc. cit.*, p. 499). Trevisano denomina al *vas «rotundum cubile»* (lecho conyugal redondo) (*De alchemia liber*, en *Theatr. chem.* [1602] I, p. 790.)

54. *De transmutatione metallorum*, en *Theatr. chem.* (1602) I, p. 574.

55. *Theatr. chem.* (1613) IV, p. 691.

56. «Nec alius est in toto mundo quaerendus» [y en el mundo entero no hay ninguna otra cosa que buscar] (*loc. cit.*, p. 789). El pelícano es un alambique en el que el producto de la destilación no vuelve al recipiente, sino al fondo de la retorta. De ese modo se ilustra el proceso de hacer consciente y de reaplicación de los conocimientos conscientes a lo inconsciente. «Pristinam vitae incolumitatem <morti iam proximis> restituit» [Restituye a quien está ya cerca de la muerte la condición de intacta de su vida anterior], dice el autor del Pelícano, que, como se sabe, es una alegoría de Cristo (*loc. cit.*).

57. Cf. al respecto *Psicología y alquimia* [OC 12, § 167].

378 Al respecto comenta: «A es el interior, en cierto modo el origen y la fuente, del que surgen todas las demás letras y, al mismo tiempo, es también el destino definitivo al que vuelven todas las demás como vuelven los ríos al océano o al gran mar». Esta explicación basta para mostrar que el recipiente no es sino un mándala, que simboliza al sí-mismo, o al *Adán anō*, con sus cuatro emanaciones (a semejanza de Horus con sus cuatro hijos). El autor lo denomina *septenarius magicus occultus*[58]. También dice María la profetisa: «Todos los filósofos lo enseñan, con excepción del recipiente hermético, porque éste es divino y la sabiduría del Señor lo ha ocultado a los pueblos; y éstos no lo conocen, ni saben tampoco del verdadero método»[59], y Teobaldo de Hoghelande añade: «Dice el Señor que se debería buscar más la visión que <el conocimiento de las sagradas> Escrituras»[60]. María la profetisa comenta: «Es el recipiente de Hermes, que los estoicos ocultaron, y no es ningún recipiente nigromántico, sino la medida de tu fuego (*mensura ignis tui*)»[61].

379 De estas citas se desprende fácilmente que el recipiente tenía una grandísima importancia[62]. Filaleta, resumiendo los numerosos sinónimos del mercurio, dice que éste no es sólo la clave del arte alquímico y la «espada de doble filo en manos del querubín que guarda el camino que lleva al árbol de la vida», sino también «nuestro verdadero recipiente secreto, así como el jardín filosófico en el que nuestro Sol sale y se levanta»[63]. A partir de aquí podemos entender hasta cierto punto el extraño consejo que ofrece Juan de Rupescissa cuando dice: «Fabriquemos un recipiente a modo de Querubín, que es la figura de Dios, y que tiene seis alas como seis brazos, que vuelven a él: y además una cabeza redonda... Y pongamos en este recipiente dicha agua de fuego»[64]. El dato de que el querubín es «la figura de Dios» indica que el autor se refiere aquí a la visión de Ezequiel, cuya disposición, cuando se traza un corte horizontal que atraviesa la imagen de la visión, ofrece como resul-

58. El «septenario mágico oculto» [*loc. cit.*, p. 790]. Pues cuenta dos letras más, F y G, que no están en la figura que antecede y que indican lo superior y lo inferior.

59. [*Practica in artem alchemicam* en] *Art. aurif.* I, p. 324.

60. [*Liber de alchemiae difficultatibus*, en] *Theatr. chem.* (1602) I, p. 199.

61. *Loc. cit.*, p. 323, en *Art. aurif.* I.

62. Cf. al respecto *Psicología y alquimia* [OC 12, § 338].

63. «Vas nostrum, verum, occultum, hortus item Philosophicus, in quo Sol noster orietur et surgit» (*Metallorum metamorphosis*, en *Mus. herm.*, p. 770).

64. [Fais faire un vaisseau en la manière d'un Cherubin, que est la figure de Dieu, et aye six aisles, en la façon de six bras, revenans en luy mesmes: et dessus une teste ronde... Et mets dedans iceluy vaisseau ladite eau ardant.] *La vertue et la propriété de la quinte essence*, p. 26.

tado un mándala compuesto de cuatro partes. Un mándala semejante es, como ya hemos dicho, la cuadratura del círculo, a partir de la cual se fabrica el recipiente, como reza una instrucción alquímica. El mándala designa el sí-mismo humano o divino, es decir, la totalidad o la visión de Dios, como se ve claramente en este caso. Naturalmente hemos de entender esta instrucción como «filosófica», es decir, como psicológica. La instrucción reza entonces: fabrica el recipiente hermético a partir de tu totalidad anímica y vierte en él el *aqua permanens, id est doctrinae*, cuyo sinónimo, como es sabido, es el *vinum ardens*. Con ello se indica seguramente que el adepto debe digerirse y transformarse a sí mismo por medio de la doctrina alquimista.

380 En este contexto se vuelve también comprensible lo que dice la *Aurora Consurgens* II del *vas naturale* como *matrix*: es «el uno en el que están los tres, es decir, agua, aire y fuego. Éstos son los tres alambiques de vidrio en los que se engendra al hijo de los filósofos. Por eso llamaron <al recipiente> tintura, sangre y huevo»[65]. Las tres retortas son una referencia a la Trinidad. Que esto es así lo muestra una ilustración de la página 249 de la *Pandora* de 1588, en la que, junto a los tres alambiques, que están metidos en un caldero grande, está la figura de Cristo, de cuyo pecho, abierto por la lanza, mana un río de sangre (*flumina de ventre Christi*!)[66]. El recipiente hermético redondo, en el que tiene lugar la misteriosa transformación, es la deidad, el alma del mundo (platónica) y la totalidad del ser humano. Corresponde nuevamente al *ánthropos* y es, al mismo tiempo, el cosmos en su más reducida forma material. En consecuencia resulta fácil comprender por qué el primer intento de representar al átomo tomó como modelo el sistema planetario.

5

381 La cuaternidad es el esquema del orden por excelencia, comparable al retículo del anteojo. Representa un sistema de coordenadas que en especial se aplica, de manera instintiva, por así decirlo, a la clasificación y ordenación de una multiplicidad caótica, como por

65. «... quia <vas> est unum in quo sunt tria, scilicet aqua, aer et ignis: quae sunt tria alembica vitrea, in quibus genitus philosophorum generatur. Propter quod nominaverunt Tincturam, sanguinem, et ovum» (*Art. aurif.* I, p. 203).

66. Véase la reproducción de esta ilustración en «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13,4].

ejemplo a la superficie terrestre visible, al curso del año, a la reunión de individuos en un grupo humano[67], a las fases de la luna, a los temperamentos, a los elementos, a los colores (alquímicos), etc. Cuando nos encontramos por tanto en los gnósticos con un cuaternio, vemos un intento (más o menos consciente) de ordenar la multiplicidad caótica de imágenes numinosas que se les imponen. Tal como hemos podido ver, esto sucedía en una forma derivada del matrimonio cruzado entre primos, es decir, del *cuaternio matrimonial*[68]. Éste se diferencia de la forma primitiva por el hecho de que el matrimonio de la hermana ha perdido su carácter biológico, puesto que el esposo de la hermana no es ya el cuñado del marido, es decir, el hermano de la mujer de éste, sino otro pariente cercano (tal como el padre de la mujer en el cuaternio mosaico), o incluso un extraño. La pérdida del carácter de primo y hermano se compensa por lo general con cualidades mágicas, tales como elevación del rango, facultades para el encantamiento, etc., tanto en la hermana del marido como en el hermano de la mujer. Es decir: se produce una *proyección ánima-ánimus*. Este cambio significa un esencial progreso cultural, ya que el hecho de la proyección señala a una constelación de lo inconsciente en la relación marido-mujer, es decir, que el matrimonio es psicológicamente complicado. Ya no es una mera coexistencia biológico-social, sino que comienza a convertirse en relación consciente. Este caso se presenta cuando el matrimonio cruzado entre primos original queda obsoleto, lo que supone una ulterior diferenciación de las clases de matrimonio en un sistema de seis, ocho y doce elementos. La razón de la activación de lo inconsciente, que acompaña a este proceso, la constituye la regresión de la tendencia endogámica, esto es, de la «libido orientada hacia la parentela», que ya no encuentra suficiente satisfacción debido al carácter crecientemente extraño del cónyuge[69].

382 Además del cuaternio matrimonial, los gnósticos utilizaron también, como ya hemos mencionado, la cuaternidad de los ríos del paraíso, para ordenar sus numerosos símbolos. Dentro de los símbolos que hemos agrupado anteriormente se produce por tanto dos veces el intento (compensatorio) de ordenar las imágenes que aparentemente no están relacionadas entre sí. Esto corresponde a las experiencias que se tienen con la serie de imágenes que se dan en la imaginación activa, por una parte, y en los estados psíquicos

67. Clases de matrimonio y formación de barrios.
68. *La psicología de la transferencia* [OC 16,12, § 433 ss.].
69. Cf. al respecto lo que expongo en *loc. cit.* [§ 438].

caóticos por otra. En ambos casos se presentan de vez en cuando símbolos de la cuaternidad[70]. Frente a la inquietud que provoca el caos, significan la tranquilidad debida al orden. Tienen significado compensatorio.

383 Los cuaternios que hemos expuesto representan en primer lugar un intento de establecer un orden fundamental para la variedad casi inabarcable de los símbolos del gnosticismo y de su continuación, la alquimia. Una ordenación semejante de los principios demuestra ser útil asimismo para la comprensión del moderno simbolismo onírico individual. Las imágenes con las que nos encontramos en este campo son tan variadas, y de una abundancia tan desconcertante, que es indispensable ordenarlas en un esquema. Puesto que es recomendable proceder históricamente, he tomado como punto de partida el cuaternio de Moisés de los naaseenses, porque se basa directamente en el esquema primitivo del matrimonio cruzado entre primos. Desde luego que este cuaternio sólo tiene un significado paradigmático. Se podría exactamente igual tomar como base del sistema cualquier otro cuaternio matrimonial, pero no cualquier cuaternidad, como por ejemplo la de Horus y sus cuatro hijos. Esta última no es lo suficientemente primitiva, ya que falta en ella el elemento femenino[71]. Pues tiene una importancia absoluta que precisamente los opuestos extremos, como lo masculino y lo femenino, etc., aparezcan vinculados entre sí. De ahí que también los pares de opuestos alquímicos estén unidos en las cuaternidades, como por ejemplo los pares caliente-frío, seco-húmedo. Aplicado al cuaternio de Moisés tendríamos el siguiente esquema de parentesco:

70. Cf. la exposición casuística en *Psicología y alquimia* [OC 12, II: «Símbolos oníricos del proceso de individuación»]. Más raramente se presentan símbolos triádicos.

71. El cuaternio gnóstico es naturalmente posterior a la cuatridad de Horus, pero es psicológicamente más antiguo porque restablece en su derecho el elemento femenino, al contrario que el cuaternio patriarcal de Horus.

384 Mientras que la primera doble pirámide corresponde al modelo gnóstico, la segunda es una construcción derivada psicológicamente de la primera, pero que se basa en los datos del texto bíblico que utilizan los gnósticos. Ya he mencionado antes las razones psicológicas para la construcción de un segundo cuaternio. Que el segundo tiene que ser la sombra del primero se deduce del hecho de que el Adán inferior, el hombre mortal, posee una psique ctónica, y por ello no se expresa en modo alguno a través de una cuaternidad superior. Si así fuera, estaría formado de manera asimétrica, del mismo modo que es asimétrico el Adán superior, y tiene que complementarse con una cuaternidad subordinada a él. Esta cuaternidad se comporta con respecto a él como una sombra o un retrato oscuro.

385 Ahora bien, del mismo modo que el primer cuaternio encuentra su complemento simétrico en el Adán inferior, éste tiene el contrapeso del cuaternio de sombra subordinado a él, que está construido según el esquema del superior. El complemento simétrico del Adán inferior es la serpiente. La elección de este símbolo se justifica en primer lugar mediante la conocida asociación de Adán con la serpiente. Ésta es su demonio ctónico, su *familiaris*. En segundo lugar, la serpiente es el símbolo más frecuente del mundo instintivo, oscuro, ctónico. Puede ser sustituida por un animal de sangre fría equivalente —como ocurre con frecuencia—, a saber: dragón, cocodrilo y pez. Pero la serpiente no es en modo alguno sólo un ser nefasto, ctónico, sino, como ya hemos dicho, es también un símbolo de la sabiduría, y por tanto, de lo luminoso, bueno, provechoso[72]. Ya en el Nuevo Testamento es al mismo tiempo una alegoría de Cristo y del diablo. Y otro tanto ocurre, como ya hemos visto, con el pez. También el dragón, que para nosotros es sólo negativo, tiene un significado positivo en China y, en parte, en la alquimia occidental. La contradicción interna del símbolo de la serpiente supera con mucho a la del hombre. Es claramente manifiesta, mientras que la humana es en parte latente o potencial. La serpiente supera a Adán en astucia y saber y puede engañarle. Es más vieja que éste y es evidente que Dios la dotó de una inteligencia tal vez sobrehumana, como la de aquel hijo de Dios que asumió el papel de Satán[73].

386 Del mismo modo que hacia arriba el ser humano culmina en la idea de un Dios luminoso y bueno, abajo descansa en un principio oscuro y perverso, al que tradicionalmente se tiene por el diablo o por la serpiente, que personifica la desobediencia de Adán. Aho-

72. Como, p. ej., la serpiente de Esculapio y del *Agathodaimon*.
73. Schärf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*, pp. 151 ss.

ra, del mismo modo que antes hemos establecido la simetría del hombre con la serpiente, ésta se complementa por la otra parte con el segundo cuaternio naaseense, es decir, con el paraíso. El paraíso conduce al mundo animal y vegetal. Es una plantación o un huerto animado por animales, la encarnación de un crecimiento que brota de la tierra. En cuanto *serpens mercurialis* no sólo tiene la serpiente relación con el dios de la revelación Hermes, sino que causa también, como numen de la vegetación, la *benedicta viriditas*, todo el verdecer y el florecer de la vida vegetal[74]. Sí, esta *serpens* habita incluso en el interior de la tierra, y es el *pneuma* que yace oculto en la piedra[75].

387 El complemento simétrico de la serpiente es la piedra como representante de la tierra. Entramos aquí en una etapa posterior del desarrollo del simbolismo, la etapa alquimista, cuya idea central es el *lapis*. Del mismo modo que la serpiente constituye la contraposición inferior al hombre, la piedra complementa a la serpiente. Corresponde por otra parte al hombre; sí, no solo se representa con figura humana, sino que tiene incluso «cuerpo, alma y espíritu», es un homúnculo y, como muestran los textos, un símbolo del sí-mismo. Pero no es ningún yo humano, sino un ser colectivo, un alma colectiva, como el *hiranyagarbha* hindú, el «germen de oro»[76]. La piedra es el «padre-madre» de los metales, un hermafrodita. Es una unidad última, pero no elemental, sino devenida y compuesta. A la piedra podrían ponérsele los *mille nomina* que la alquimia ha acumulado para su idea central, pero con ello no se diría nada distinto ni más acertado.

388 Tampoco esta elección de símbolo es caprichosa, sino que la establece la literatura alquimista desde el siglo I al XVIII. El *lapis*, a su vez, procede de la división y recomposición de los cuatro elementos, a partir del *rotundum*, como hemos visto anteriormente. Éste constituye una idea trascendente, sumamente abstracta, que se refiere al hombre primigenio mediante la redondez[77] y la totalidad.

74. «El bendito verde». El texto dice: «O benedicta viriditas, quae cunctas res generas: unde noscas quod nullum vegetabile, atque fructus nullus apparet germinando, quin sit ibi viridis color. Similiter scias, quod huius rei generatio viridis est, quare Philosophi germen ipsum appellaverunt» [Oh, bendito verde, que produces todas las cosas: debes saber por ello que ninguna planta ni ningún fruto germina si no es en color verde. Asimismo debes saber que la generación de esta cosa es verde, por lo que los filósofos la han llamado germen] (*Ros. phil.*, en *Art. aurif.* II, p. 220).

75. Cf. la cita de Ostanes en Zósimo (Berthelot, *Alch. grecs*, III, VI, 5, pp. 121/130).

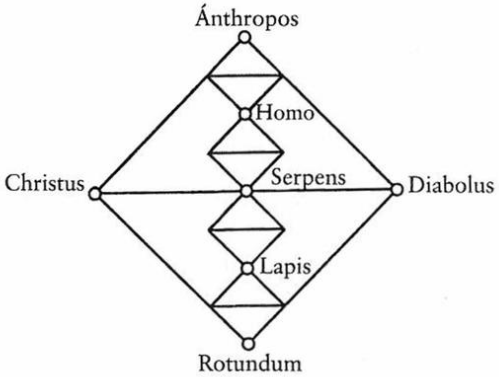
76. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, índice, *s. v.*

77. Podría verse en esto una alusión a la rotación como principio de la materia.

389 De este modo se ordenarían en el círculo las cuatro dobles pirámides y formarían el conocido *ouroboros*. En este caso lo redondo, como quinto grado, sería idéntico al primero, es decir, lo pesado, oscuro de la tierra, el metal, está en secreta relación con el hombre primigenio. Esto es evidente en la alquimia, pero aparece también en la historia de la religión, ya que los metales proceden de la sangre de Gayomard[78]. Esta extraña relación se explica a partir de la identidad de lo inferior, material, con lo superior, espiritual, que hemos encontrado ya en la interpretación de la serpiente como animal ctónico y, a la vez, «espiritual». En Platón, lo redondo es el alma del mundo y un dios feliz*.

6

390 Vamos a intentar ahora resumir lo que hemos expuesto en la sección anterior y a ilustrarlo con una representación gráfica. En una disposición vertical se presenta el siguiente esquema:



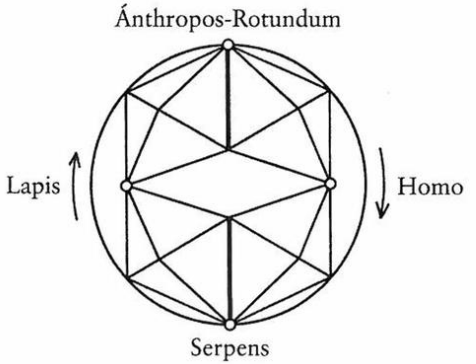
He destacado en este esquema el punto de la mayor tensión entre los contrarios, esto es: el doble significado de la serpiente,

78. Según informa el Damdad-Nask (Reitzenstein-Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, p. 18), Gayomard es el hombre primigenio en la forma teosófica del sistema de Zaratustra. Yima es, por el contrario, el hombre primigenio de la antigua saga aria. Su nombre es Yimô kshaêtô = el Yima resplandeciente. Según el *Minokhired* los metales se crearon a partir de su cuerpo. (Kohut, *Die talmudisch-midraschische Adamssage*, pp. 68 y 70). Según el *Gran Bundahišn*, el cuerpo de Gayomard estaba compuesto por metales. (Christensen, *Les Types du premier Homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, p. 201.)

* *Timeo*, 8, p. 52.

que ocupa el centro del sistema. Como alegoría de Cristo, así como del Diablo, contiene y simboliza la más fuerte contradicción que divide al hombre primigenio que desciende a la *physis*. El hombre común no ha alcanzado esta tensión entre los contrarios: se limita a tenerla en el inconsciente, es decir, en la serpiente[79]. En el *lapis*, que corresponde al hombre, los opuestos están unidos, pero con una costura visible, a saber: el símbolo del *hermaphroditus*, que desfigura al *lapis* tanto como lo demasiado humano desfigura al *homo sapiens*. En el Adán superior, así como en lo «redondo», la contradicción es invisible. No obstante existe una contradicción absoluta entre ellos y, cuando ambos son idénticos entre sí como hechos trascendentales indistinguibles, se trata de una paradoja que responde a la regla según la cual la afirmación sobre algo metafísico sólo puede ser antinómica.

391 La disposición en el *ouroboros* ofrece la siguiente imagen:



Esta disposición muestra la mayor tensión existente entre el *ánthropos-rotundum*, por una parte, y la tensión menor entre *lapis*

79. El ser humano no dispone de la amplitud de la consciencia que se requeriría para la realización de los verdaderos opuestos en la naturaleza humana. La tensión entre ellos se mantiene por consiguiente en gran parte inconsciente, pero puede aparecer en los sueños. La serpiente designa, según la tradición, el punto vulnerable del hombre: personifica su sombra, e. d., su debilidad e inconsciencia. En esta última reside el mayor peligro: la propensión a las sugestiones. El efecto de la sugestión se basa en el desencadenamiento de una dinámica inconsciente. Cuanto más inconsciente sea esta dinámica, tanto más efectiva es. Por eso, con la creciente división entre consciencia e inconsciente aumenta el peligro del contagio psíquico y, en consecuencia, de la psicosis de masas. Con la pérdida de las ideas simbólicas se rompen los puentes con lo inconsciente. Ningún instinto nos protege ya de ideas insanas y lemas vacíos. Sin tradición y sin base instintiva, la razón no ofrece protección alguna ante ningún absurdo.

y *homo* por otra, que se expresan en la distancia que mantienen entre sí los puntos correspondientes. Las flechas indican el descenso a la *physis* y el ascenso a lo espiritual. El punto inferior es la serpiente. En cambio el *lapis*, aunque es de una naturaleza manifiestamente material, es también un símbolo espiritual, y el «elemento redondo» supone una magnitud trascendente, pero que se simboliza mediante el misterio de la materia, comparable, por ejemplo, a la idea del átomo. El desarrollo antinómico de los conceptos se corresponde con la esencia paradójica de la alquimia.

392 La cuaternidad del *lapis*, que es una creación de la gnosis alquímica, nos lleva a interesantes especulaciones físicas de la alquimia. En el *Scrutinium chymicum* (1687) de Michael Maier (1568-1622) hay una representación de los cuatro elementos como cuatro diferentes grados del fuego. (Véase la lámina I.)

393 Como muestra la imagen, las cuatro esferas están llenas de fuego. El comentario al respecto del autor lo contienen los siguientes versos:

> *Naturae qui imitaris opus, tibi quattuor orbes*
> *Quærendi, interius quos levis ignis agat.*
> *Imus Vulcanum referat, bene monstret at alter*
> *Mercurium, Lunam tertius orbis habet:*
> *Quartus, Apollo, tuus, naturae auditur et ignis,*
> *Ducat in arte manus illa catena tuas*[80].

De aquí se deduce que la esfera inferior corresponde a la de Vulcano, es decir, al fuego telúrico (¿?); la segunda, a Mercurio, es decir, al espíritu vegetativo (de la vida); la tercera, a la Luna, al principio anímico, femenino, y la cuarta, por último, al Sol, al principio espiritual, masculino. Del comentario de Maier se sigue que, por una parte, se trata de los cuatro elementos y, por otra, de las cuatro clases de fuego que son responsables del surgimiento de los distintos estados de agregación. El *ignis elementalis re et nomine** de Maier correspondería según la serie a Vulcano; el fuego de Mercurio, al aire; el tercer fuego, al agua, es decir, a la Luna; al cuarto, que correspondería al Sol, lo denomina *terreus* (terrenal). El *ignis elementalis*, según testimonio de Ripleo que cita Maier, es

80. «Tú, que imitas la obra de la naturaleza, debes buscar los cuatro círculos, que un fuego leve mueve en el interior. El más inferior se refiere a Vulcano, mientras que el segundo muestra a Mercurio; el tercero significa Luna; el cuarto, Apolo, se entiende como fuego de la naturaleza. Ojalá que esta cadena conduzca tus manos en la obra» (Emblema XVII, p. 49).

* *Loc. cit.*, p. 50.

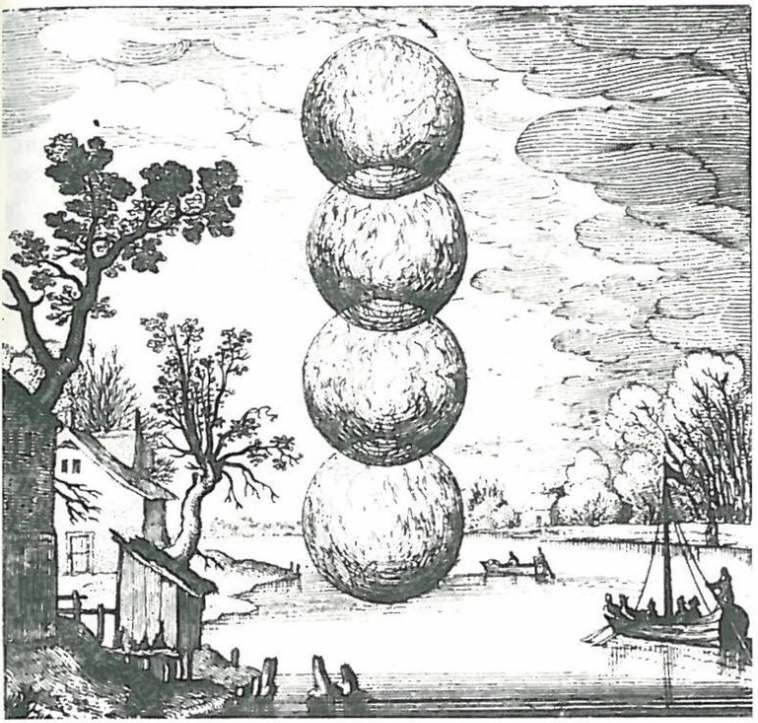


Lámina I
Los cuatro elementos
De Michael Majer
Secretioris Naturae Secretorum Scrutinium Chymicum
Francofurti, 1687, Emblema XVII, p. 49

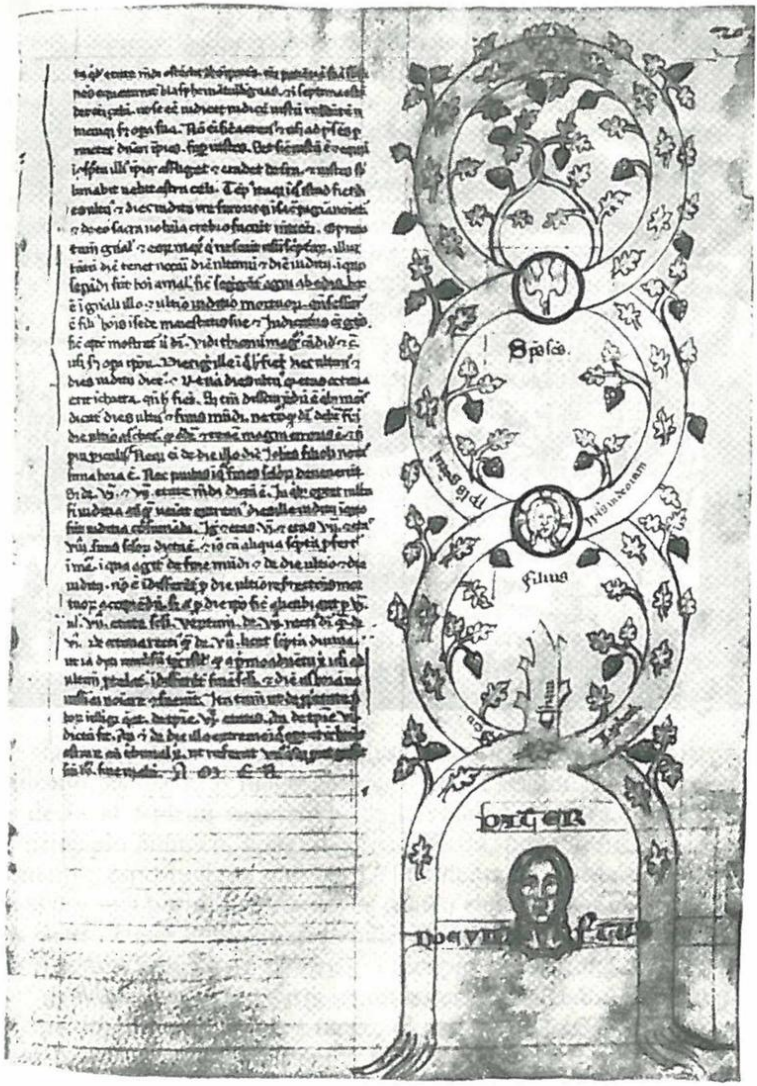


Lámina II
Representación de la Trinidad por Joaquín de Fiore
Manuscrito existente en la Biblioteca Central de Zúrich
Graphische Sammlung, B 606, *tav.* XX

el fuego *qui accendit lignum** (que enciende la madera). Es por tanto el fuego común. El fuego solar parece en cambio ser el fuego que hay en el interior de la tierra, al que hoy llamaríamos «volcánico», y que corresponde al estado de agregación sólido (*terreus*). Según esto, se dan las siguientes series:

SERIE DE VIGENERO		SERIE DE RIPLEO	
ignis mundi intelligibilis	=	ignis naturalis[81]	=
ignis caelestis	=	ignis innaturalis[82]	=
ignis elementaris	=	ignis contra naturam[83]	=
ignis Infernalis[84]	=	ignis elementalis	=

SERIE DE MICHAEL MAIER

ignis terreus	= Sulfura y Mercurii	= Sol (Apolo)	= tierra
ignis aqueus	= aquae	= Luna	= agua
ignis aerius	= dracones	= Mercurio	= aire
ignis elementalis	= ignis elementalis	= fuego común (Vulcanus)	= fuego

ESTADOS DE AGREGACIÓN

= cuerpos sólidos
= líquido
= gas
= llama

394 Lo notable en el paralelismo que se establece de estados de agregación con distintas clases de fuego es el hecho de que se trata de una especie de «teoría del flogisto» de los estados de agregación, si bien no explícita, sí suficientemente insinuada; el fuego es característico de todos los estados de agregación y es por tanto responsable de su naturaleza. Esta idea es antigua[85], y se encuentra ya en la *Turba*, donde Dardaris dice: «Los azufres son almas que estaban

* *Loc. cit.*

81. «Inest cuique rei» [es inherente a todas las cosas].

82. «Calor cinerum et balneorum» [el calor de las cenizas y de los baños].

83. Excruciat corpora, est draco» [tortura los cuerpos, es el dragón].

84. Vigenero comenta lo siguiente: «Quadruplex autem ignis constituitur, quorum primus est mundi intelligibilis, qui totus lumen est, alter caelestis qui de calore et lumine participat: tertius elementaris inferior luminis caloris et ardoris: quartus est Infernalis intelligibilis oppositus, ardoris et incendii absque ullo lumine» [Mas el fuego tiene cuádruple naturaleza. El primero, el del mundo, es inteligible, es todo luz; el segundo es celestial, tiene parte en el calor y la luz; el tercero, elemental, es inferior en luz, calor y ardor; el cuarto, infernal, es contrario a lo inteligible, tiene ardor y calor, pero sin nada de luz] (*De Igne et sale*, en *Theatr. chem.*, 1661, VI, p. 39).

85. Es sabido que su primera fuente es Heráclito.

ocultas en los cuatro cuerpos (elementos)»[86]. Lo activo (ánima) no es aquí el fuego, sino el azufre: pero la idea es la misma, a saber, que los elementos, es decir, los estados de agregación, pueden llevarse a un común denominador. Hoy en día se sabe que lo común de los elementos opuestos es el *movimiento molecular* y que los estados de agregación responden a distintos grado del mismo. El movimiento molecular corresponde a su vez a una cierta *cantidad de energía*, de modo tal que el denominador común de los elementos es la energía. Una etapa de transición al concepto de energía moderno lo constituye la teoría del flogisto de Stahl[87], que a su vez se basa en las premisas alquimistas mencionadas, en las que cabe suponer los comienzos más tempranos de una energética[88].

395 La teoría del flogisto de los elementos, insinuada por los alquimistas, no llegaba todavía al nivel de la energética, pero señala inequívocamente en esta dirección. En el siglo XVII se conocían ya todos los elementos matemáticos y físicos, a partir de los cuales podía derivarse una energética. Ahora bien, «energía» es un concepto abstracto indispensable para la descripción del comportamiento de un *cuerpo en movimiento*. Y asimismo, un cuerpo tal sólo puede conocerse mediante el sistema de coordenadas de espacio y tiempo. Siempre que se constata un movimiento, sucede por medio del cuaternio espacio-tiempo, que se expresa a través del *axioma de María*, tres más uno, o de la *proportio sesquitertia*, tres : cuatro. Este cuaternio podría en consecuencia sustituir al de los elementos, donde el elemento uno o cuatro correspondiente a la coordenada del tiempo se muestra con frecuencia en el hecho de que *un* elemento, como el fuego o la tierra, ocupa cada vez una posición excepcional[89].

396 La posición excepcional de un factor en una cuaternidad puede expresarse también mediante su dualidad o duplicidad, como por ejemplo el cuarto de los ríos del paraíso, el Éufrates, que significa la boca, por la que entra el alimento y sale la plegaria, y es

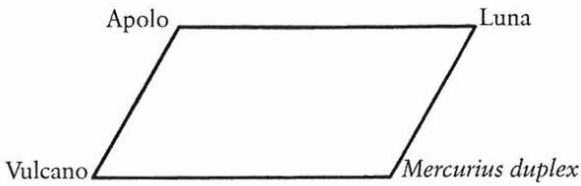
86. *Turba* (ed. Ruska), *sermo* XLIII, pp. 149, 30 s.: «Sulfura sunt animae, quae in quatuor fuerant occultae corporibus».

87. G. E. Stahl (1660-1734) supuso que todos los cuerpos combustibles (e. d., oxidables) tenían una sustancia ígnea. Se consideraba que esta sustancia carecía de peso, o tenía un peso negativo. Véase H. E. Fierz-David, *Die Entwicklungsgeschichte der Chemie*, pp. 148 s.

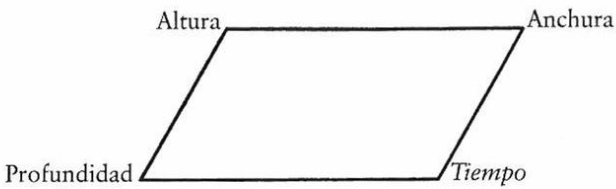
88. Sin embargo, psicológicamente es mucho más antigua la idea primitiva del *mana*. Pero se trata de conceptos científicos. En la equivalencia azufre = *anima* subsiste aún una parte de la teoría del *mana* primigenia. Era característico que anteriormente se entendiera el mana de manera *animista*.

89. El fuego como espiritual; los demás elementos como materiales. La tierra como inmóvil; los demás como móviles.

tanto el río como el Logos. En el cuaternio Mosaico corresponde a la esposa de Moisés el doble papel de Seforá y de negra. Si construimos con las deidades de Maier correspondientes a los elementos —Apolo, Luna, Mercurio, Vulcano— una cuatridad, tenemos un cuaternio matrimonial con relación hermano-hermana:



Como se sabe, en la alquimia Mercurio es conocido como hermafrodita y no es raro que se presente también como *virgo*. Esta característica (3+1, o bien, 3:4) es manifiestamente adecuada también para el cuaternio espacio-tiempo:



397 Si se contempla esta cuatridad desde la tridimensionalidad del espacio, puede concebirse el tiempo como una cuarta dimensión. Si en cambio la contemplamos desde las tres cualidades del tiempo (pasado, presente, futuro), se añade el espacio estático, en el que tienen lugar los cambios de estado, como unidad y como cuarto elemento. En ambos casos, el cuarto elemento representa algo distinto e inconmensurable, pero que necesitamos como determinación recíproca de lo uno y de lo otro. Así, medimos el espacio a través del tiempo y el tiempo a través del espacio. Al otro, cuarto, corresponde en las cuaternidades gnósticas el *theos pyrinos* («el cuarto según el número»), la doble esposa de Moisés (Seforá y la negra), el doble Éufrates (el río y el Logos); en el cuaternio alquimista de los elementos, el fuego[90]; en el cuaternio de los dioses de Maier, el

90. J. Böhme llama al «fuego de la naturaleza eterna» la «cuarta figura». (*Tabula principiorum*, 41, en *De signatura rerum*, p. 279.)

Mercurio *duplex*, y en la «cuaternidad cristiana» (si se nos permite esta expresión[91]), María o el Diablo. Estas dos figuras incompatibles se unen en el Mercurio *duplex* de la alquimia[92].

398 El cuaternio espacio-tiempo es, sin más, *la condición y la posibilidad arquetípicas del conocimiento físico*. Es, entre las cuaternidades psíquicas, el esquema de orden por excelencia. Su estructura es correspondiente a la del esquema de las funciones psicológicas[93]. La relación tres : uno aparece con frecuencia en los sueños y en los dibujos espontáneos de mándalas.

399 Un paralelismo individual moderno con las cuatridades superpuestas, unida a la idea del *ascensus* y *descensus*, se encuentra en las ilustraciones del artículo que he dedicado a las imágenes mandálicas[94]. La misma idea aparece en las imágenes de un caso expuesto en detalle, donde se trata de oscilaciones que forman nudos[95]. Cada uno de estos nudos significa una personalidad destacada, como ocurre en la representación que hemos mencionado en primer lugar. Un motivo semejante podría servir de base a la ilustración del libro añadida. Es una representación de la Trinidad procedente de un manuscrito de los tratados de Joaquín de Fiore[96].

400 En este contexto quisiera mencionar aún, para terminar, la doctrina de la creación del mundo de *Clementina I*[97]: en Dios, *pneuma* y *soma* (cuerpo) son uno. Ambos se separan, y el primero aparece como hijo y «arconte del eón futuro»; en cambio, el *soma*, la verdadera *ousia* (ente, ser) o *hyle* (materia) se divide en cuatro, en

91. La doctrina de Sabelio (comienzos del siglo II), insuficientemente esclarecida, relativa a las monas anteriores al mundo, al «Dios inefectivo y que guarda silencio» y sus tres prosopa (modos de aparición) ha dejado la posibilidad de una interpretación cuaternaria. Así, Joaquín de Fiore reprocha a Pedro Lombardo «quod in suis dixit Sententiis, quoniam quaedam summa res est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus et illa non est generans, neque genita, neque procedens: unde asserit, quod illae non tam Trinitatem, quam quaternitatem astruebat in Deo, videlicet tres personas, et illam communem essentiam quasi quartam...» [que ha dicho en sus Sentencias que hay un ser supremo, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y este ser no es testimoniante, ni testimoniado, y tampoco se deduce; a lo que <Joaquín> añade que aquél atribuye a Dios, no tanto trinidad como cuaternidad, a saber: tres personas y un ser común casi como cuarta persona...] (Concilii Lateranensis IV, a. 1215, *decreta* en Denzinger, *Enchyridion symbolorum et definitionum*, p. 121). Remito aquí a las consideraciones psicológicas que hago en mis investigaciones sobre la Trinidad. («Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad» [OC 11,2]).

92. Cf. al respecto «El espíritu Mercurio» [OC 13,2].

93. Las funciones relativamente diferenciadas y una función «inferior», no diferenciada. (Véanse *Tipos psicológicos* [OC 6], y los diagramas incluidos en Jolande Jacobi, *Die Psychologie C. G. Jungs*.)

94. «Acerca de la empiria del proceso de individuación» [OC 9/1,11], lám. 2.

95. *Loc. cit.*, lám. 4, y el texto correspondiente.

96. Biblioteca Central de Zúrich, *Graphische Sammlung*, Bx 606. Véase la lámina II.

97. *Realencyclopaedie für protestantische Theologie* IV, pp. 173 s., *s. v.*

correspondencia a los cuatro elementos (¡que se evocaron en la consagración!). De la mezcla de las cuatro partes surgen el Diablo, el *archōn tou aiōnos toutou* (el señor de este eón) y la psique de este mundo. El *soma* (materia) ha sido animada (*empsychon*). «Dios gobierna el mundo tanto a través del Diablo como a través del "Hijo" pues ambos son sus manos»[98]. Dios se despliega en el mundo en forma de sicigias (pares de opuestos), tales como cielo-tierra, día-noche, masculino-femenino, etc. El último miembro de esta serie lo constituye Adán-Eva. Al final de este proceso de división sigue la vuelta al comienzo, o la *teleutē tōn pantōn* (la consumación del universo) mediante depuración y aniquilamiento[99].

401 Quien conozca la alquimia difícilmente pasará por alto la semejanza que presenta la doctrina clementina con las ideas básicas alquimistas, si se deja aparte el aspecto moral. Tenemos a los «hermanos enemigos», Cristo y el Diablo, a los que en la tradición judeocristiana se consideraba como tales hermanos; la tetramería en las cuatro partes (elementos), o una división en cuatro del proceso; los pares de opuestos y su definitivo ser uno; el paralelismo de *lapis* y Mercurio con Cristo, por una parte, y con el Diablo por otra, por medio del simbolismo de la serpiente o del dragón; la figura de Mercurio *duplex* y del *lapis*, que une en sí los contrarios de manera inseparable.

402 Si contemplamos retrospectivamente el camino que ha seguido nuestra argumentación, vemos al principio del mismo dos cuatridades gnósticas, una de las cuales está por encima del ser humano y la otra por debajo: se trata por una parte del Moisés positivo y por otra del cuaternio del paraíso[100]. No es seguramente casual que Hipólito mencione precisamente estas dos cuatridades, o que fueran las únicas que conocían los naaseenses, pues la posición del hombre está en este sistema vinculada de la manera más estrecha al Adán superior, pero separada en cambio del mundo ctónico, vegetal y animal, del paraíso. Únicamente a través de su sombra tiene el hombre relación con la serpiente con su doble sentido. Esta situación es totalmente característica de la época del gnosticismo y del cristianismo temprano. El hombre de aquel tiempo estaba cerca del *genea abasileutos* (del linaje sin rey, es decir, independiente), a saber, de la cuatridad superior, del Reino de los Cielos, y miraba

98. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, p. 334.

99. Me apoyo en la reconstrucción que hace Uhlhorn (*Realencyclopaedie*, *loc. cit.*).

100. Para evitar malentendidos quisiera resaltar que el paraíso no tiene aquí un sentido figurado, como «cielo futuro», ni como lugar en el que residen los bienaventurados, sino como Jardín de Edén o Paraíso Terrenal.

hacia arriba. Pero lo que comienza arriba, no sube más alto, sino que termina abajo. Así, nos hemos visto obligados a establecer una simetría entre el Adán inferior de los naaseenses y el cuaternio de la sombra, ya que, como no puede ascender sin mediación hasta el Adán *anō* —entremedias está el cuaternio de Moisés—, hay que suponer, entre él y el principio inferior, el de la serpiente, una cuatridad inferior, o propia de la sombra, que corresponda a la superior. Es evidente que esta operación no era corriente en la época gnóstica, ya que el vínculo asimétrico hacia arriba no parecía molestar a nadie, sino que era precisamente lo deseable, o correspondía a un programa. Así pues, cuando se interpone entre el hombre y la serpiente una cuatridad que no se menciona en los textos, esto ocurre porque ya no somos capaces de imaginar una psique orientada exclusivamente hacia lo alto y que no se mantenga en equilibrio mediante una consciencia igual de fuerte del hombre inferior. Ésta es, no obstante, una cuestión moderna, y supone, en el terreno del pensamiento gnóstico histórico, un chocante anacronismo, que coloca al ser humano en el centro del campo de la consciencia, donde anteriormente jamás estuvo de una manera consciente. Sólo Cristo le ha mostrado esa consciencia interpuesta entre Dios y el mundo y, al hacer el hombre de la persona de Cristo objeto de su recogimiento, ha ido en cierto modo conquistando poco a poco su posición de mediador. Del mismo modo que Cristo fue crucificado entre los ladrones, el hombre ha tomado paulatinamente conocimiento de su propia sombra y de su dualidad. Pues esta última se anticipó en el doble sentido del símbolo de la serpiente. Lo mismo que la serpiente representa tanto lo sanador como lo nocivo, así uno de los ladrones está destinado arriba y el otro abajo, y así también la «sombra» representa por una parte debilidades lamentables y condenables, y por otra una instintividad sana y una condición indispensable para una consciencia más elevada.

403 El cuaternio de la sombra, que sirve de contrapeso a la posición mediadora del hombre, sólo aparece en consecuencia cuando dicha posición ha llegado a ser real hasta el punto de que el hombre percibe la consciencia de sí mismo o su existencia con más fuerza que su dependencia de la deidad y su determinación por ella. Así pues, si complementamos la actitud pneumática que señala hacia lo alto, y que caracteriza el estado espiritual del cristianismo temprano y el gnosticismo, por medio de un equivalente en sentido contrario, es decir, por medio del cuaternio de la sombra, esto es algo que sucede en coincidencia con el desarrollo histórico. La inicial dependencia de una esfera pneumática, en la que el hombre depende como el niño de la madre, estaba amenazada por el Reino de

Satán. El redentor, que rompió las puertas del infierno o engañó a los arcontes, separó al hombre pneumático de este reino y le vinculó en la misma medida al Reino de los Cielos. De este modo, un abismo le separaba del mal. Esta actitud tuvo el más fuerte apoyo en la espera de la parusía inmediata. Pero, como Cristo no volvió a aparecer, no dejó de producirse una cierta regresión. Cuando se desvanece una esperanza tan fuerte y se frustra una expectativa tan intensa, retrocede necesariamente la libido en el hombre y aumenta la consciencia de sí mismo con la acentuación de sus procesos anímicos personales, es decir: el hombre pasa paulatinamente a ocupar el centro del campo de su consciencia. Con ello se establece por una parte una cierta separación de la esfera pneumática, y por otra una cierta aproximación al reino de las sombras. En correspondencia se acentúa la conciencia moral y, de modo paralelo, se relativiza el sentimiento de la redención. La Iglesia tiene que aumentar la importancia y el poder de su rito, para poner barreras a la irrupción del mundo. De ese modo se convierte inevitablemente en un «Reino de este mundo». La transición del primero al segundo cuaternio refleja al mismo tiempo un proceso histórico que en muchos sitios llevó en el siglo XI a un abierto reconocimiento del principio del mal como creador del mundo.

404 La serpiente y su sabiduría ctónica caracterizan la peripecia del gran drama. El cuaternio del paraíso, que viene a continuación, trae con el *lapis* los comienzos de las ciencias naturales (Roger Bacon, 1214-1294; Alberto Magno, 1193-1280, y los alquimistas), cuya tendencia no difiere sin embargo de la pneumática en 180 grados, sino solamente en 90, es decir, es transversal a la orientación eclesiástico-espiritual y por tanto, más que contradecir la fe, resulta embarazosa para ella.

405 Del *lapis*, es decir, de la alquimia, lleva una línea directa a las modernas ciencias de la naturaleza, concretamente al cuaternio de los estados de agregación alquímicos, que, como hemos expuesto anteriormente, se basa en última instancia en el cuaternio espacio-tiempo. Éste forma parte de la serie de cuatridades arquetípicas, y se muestra, como éstas, como insoslayable principio de orden para las impresiones sensoriales que recibe la psique de los cuerpos en movimiento. El espacio y el tiempo constituyen un apriori psicológico, un aspecto inevitable de la cuaternidad arquetípica en general.

406 El proceso que va del segundo al cuarto cuaternio describe el cambio de la imagen del mundo acontecido en el curso del segundo milenio cristiano. La serie termina con la visión de lo «redondo», o de la rotación, en contraposición al carácter estático de la cuatridad, que, como hemos dicho, resulta ser una premisa para

el conocimiento de la naturaleza. El surgimiento del materialismo científico, que va unido a este proceso, parece por una parte ser una consecuencia lógica y, por otra, una divinización de la materia. Este último aspecto se debe psicológicamente a que lo redondo coincide con el arquetipo del hombre primigenio.

407 Con este conocimiento se cierra el anillo del *ouroboros*, el símbolo del *opus circulare* de la naturaleza tanto como del «arte».

7

408 Se puede expresar la serie de los cuaternios en forma de ecuación, donde designamos con A el estado de partida (en nuestro caso el *ánthropos*); con A_1, el estado final, y con BCD los estados intermedios. Las figuras de división correspondientes las designamos con las letras minúsculas a b c d. En relación con la construcción de la fórmula tenemos que tener en cuenta el hecho de que se trata del proceso de transformación de una misma sustancia. Ésta (y el estado de transformación correspondiente) producirá cada vez su semejante, es decir, de A saldrá a, y de B saldrá b; asimismo b generará B y c generará C. Igualmente se da por supuesto que a va seguida de b, y que la fórmula se escribe de izquierda a derecha. Estas premisas son legítimas para una fórmula psicológica.

409 La fórmula no puede ordenarse naturalmente de manera lineal, sino sólo en un círculo, que precisamente por esta razón va hacia la derecha. De A procede la a semejante. Desde a prosigue el proceso adelante, mediante contingencia, hasta b, de donde procede el estado B, etc. La transformación se desplaza hacia la derecha con el sol, es decir, es un proceso de concienciación, algo que indica ya la división (discriminación) de A B C D en cuatro magnitudes cualitativamente separadas[101]. Ahora bien, nuestro actual conocimiento científico-natural no se basa, por ejemplo, en una cuaternidad, sino en una trinidad de principios (espacio, tiempo, causalidad)[102]. Pero no nos estamos moviendo en el terreno del moderno pensamiento de las ciencias naturales, sino en el de la cosmovisión de la Antigüedad y la Edad Media, que, hasta los tiempos de Leibniz, reconocía el principio de «correspondencia», o más bien lo utilizaba de una manera ingenua e irreflexiva. Para hacer justicia al juicio de totalidad sobre A, expresado a través de a b c, tenemos sin em-

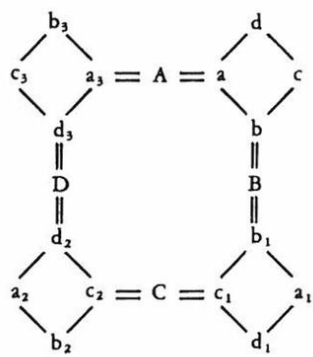
101. En correspondencia con la filocrinesis que hemos mencionado antes en varias ocasiones.

102. Aparte del continuo espacio-tiempo de la física moderna.

bargo que complementar nuestro pensamiento, condicionado por la contemporaneidad, con un principio: el de correspondencia o *sincronicidad**. Pues nuestra descripción de la naturaleza es en ciertos aspectos incompleta e incluye en consecuencia hechos observables a partir del conocimiento, o los formula injustificadamente de manera negativa, como por ejemplo mediante la paradoja «efecto sin causa» (Jeans)**. Nuestra cuaternidad gnóstica es un sencillo producto de lo inconsciente y representa por tanto un hecho psicológico que puede ponerse en relación con las cuatro funciones orientadoras de la consciencia. Pero es el desplazamiento hacia la derecha del proceso, como se ha dicho, la expresión de una discriminación consciente[103], por tanto de una aplicación de las cuatro funciones que constituyen la esencia de un proceso consciente.

410 Todo el ciclo vuelve necesariamente a su comienzo, y lo hace en el momento en el que D, que se encuentra en el estado más alejado de A en cuanto a contingencia, se convierte en a_3, lo que corresponde a una especie de enantiodromía.

Tenemos así:



La fórmula reproduce de manera precisa las características esenciales del proceso de transformación simbólico: muestra la rotación del mándala[104], la contrarrepresentación de los procesos comple-

* «Sincronicidad como principio de conexiones acausales» [OC 8,18].

** *Physik und Philosophie*, p. 220: «Ereignis ohne Ursache»; también p. 253.

103. La razón inmediata es el sentido de nuestra escritura. A la derecha domina, por así decirlo, la razón consciente. A la derecha está el derecho, lo justo, lo correcto. A la izquierda está en cambio lo emocional, donde nos afecta lo inconsciente.

104. «Acerca de la empiria del proceso de individuación» [OC 9/1,11] y «Sobre el simbolismo del mándala» [OC 9/1,12], láms. 20, 41, 59 y 60.

mentarios (o compensatorios), a continuación la apocatástasis, es decir, la restauración de un estado de totalidad primigenio que los alquimistas expresaban por medio del símbolo del *ouroboros*, y finalmente repite la fórmula de la antigua tetramería[105] alquimista, que se da mediante la estructura cuatrídica del uno, a saber: A = . Lo que la fórmula sólo puede insinuar es el nivel superior que se alcanza a través del proceso de transformación o de integración. La «elevación», o el progreso, o el cambio cualitativo, consiste en un desarrollo, en cuatro partes y en cuatro veces, de la totalidad, que no significa otra cosa que su devenir consciente. Cuando los contenidos psíquicos se dividen en cuatro aspectos, ello significa tanto como que se someten a una discriminación por medio de las cuatro funciones de orientación de la consciencia. Sólo la producción de estos cuatro aspectos garantiza una descripción de la totalidad. El proceso que representamos con nuestra fórmula transforma la totalidad originalmente inconsciente en una totalidad consciente. El *ánthropos* (A) desciende de arriba abajo, mediante su sombra B, a la *physis* (C = serpiente), y se eleva de nuevo, por una especie de proceso de cristalización (D = *lapis*), insinuando el orden de lo caótico, hasta el estado original, que entre tanto se ha transformado mediante el desarrollo de inconsciente en consciente. La consciencia, o el conocimiento, surge a través de la diferenciación, es decir de un análisis (disolución) y una síntesis subsiguiente, a lo que se refiere simbólicamente la frase alquimista *solve et coagula*[106]. La correspondencia se expresa mediante la identidad de las letras a, a_1, a_2, a_3, etc. Esto es: se trata cada vez del mismo factor, que se limita a cambiar de posición en la fórmula, mientras psicológicamente cambia de nombre y de cualidad. Al mismo tiempo se comprueba que el cambio de posición supone cada vez un cambio de lugar enantiodrómico, lo que corresponde a los cambios complementarios o compensatorios de la psique total. De modo semejante se interpreta, como es sabido, la transformación de los signos del *I Ching* por parte de los comentarios clásicos. Cada disposición arquetípica posee su numinosidad característica, lo que se desprende ya de su denominación. Así: a-d, como «linaje sin rey <es decir, libre>»; a_1-d_1, el cuaternio de la sombra, que es enojoso, ya que representa al hombre demasiado humano (el «hombre feo» de Nietzsche*); a_2-d_2, el paraíso, que habla por sí mismo, y

105. *Psicología y alquimia* [OC 12, § 189 y 209 s.]. Se trata de los cuatro regímenes y disposiciones.

106. «Disuelve y coagula».

* *Also sprach Zarathustra*, pp. 382 ss.

finalmente a_3-d_3, el mundo material, cuya numinosidad en forma de materialismo amenaza con aplastar nuestro mundo. No necesito exponer en detalle las transformaciones de la historia del espíritu que se han expresado de este modo en los últimos dos mil años.

1 La fórmula representa un símbolo del sí-mismo, ya que éste no es una mera magnitud estática ni una forma insistente, sino que es también un proceso dinámico, a semejanza de cómo los antiguos no veían en la *imago Dei* del hombre una mera impresión, en cierto modo un sello muerto, sino una fuerza actuante. Las cuatro transformaciones representan un proceso de restauración o de rejuvenecimiento que, por así decirlo, tiene lugar en el interior del sí-mismo, de manera comparable al ciclo del carbono-nitrógeno en el sol, mediante el cual un núcleo de carbono captura cuatro protones (de los que dos se convierten inmediatamente en neutrones), y vuelve a liberarlos al final del ciclo en forma de partícula α. El núcleo de carbono reaparece inalterado, «como el fénix que renace de sus cenizas»[107]. Hay que suponer que el misterio del ser, es decir, la existencia del átomo y de sus componentes, consiste en un proceso de rejuvenecimiento que se repite incesantemente, y llegamos a suposiciones parecidas cuando tratamos de explicarnos la numinosidad de los arquetipos.

12 Soy plenamente consciente del carácter sumamente hipotético de esta comparación, pero considero adecuado plantear este tipo de consideraciones, aun a riesgo de que nos engañe la apariencia. Antes o después se aproximarán de manera considerable la física atómica y la psicología de lo inconsciente, ya que ambas, de manera independiente y desde direcciones opuestas, se adentran en el terreno trascendental, aquélla con la representación del átomo; ésta, con la del arquetipo.

13 La analogía física no es ninguna digresión, por cuanto el esquema simbólico representa él mismo el descenso a la materia y exige la identidad de lo exterior con lo interior. La psique no puede ser una cosa «totalmente distinta» de la materia, pues ¿cómo podría entonces mover a ésta? Y la materia no puede ser ajena a la psique, pues ¿cómo podría entonces generarla? Psique y materia están en un mismo mundo, y la una participa en la otra, de lo contrario sería imposible la interacción entre ambas. Tendría por tanto, cuando la investigación pueda avanzar lo suficiente, que llegarse a una coincidencia final de los conceptos físicos y psicológicos. Nuestros actuales intentos pueden ser atrevidos, pero estoy seguro de que van

107. Gamow, *Atomic Energy in Cosmic and Human Life*, p. 72.

bien encaminados. Las matemáticas, por ejemplo, han demostrado más de una vez que sus estructuras construidas por pura lógica, al margen de toda experiencia, demuestran coincidir retrospectivamente con el comportamiento de las cosas, lo que, al igual que los acontecimientos sincronísticos, indica una profunda coincidencia de todas las formas del ser.

414 Puesto que la formación de analogías es una ley que domina en gran medida la vida de la psique, podemos suponer con razón que nuestra construcción, en apariencia puramente especulativa, no es ningún invento, sino que se ha formado sobre la base de modelos preexistentes en anteriores etapas del pensamiento. En general, estos modelos se encuentran en el proceso de transformación mística, así como en el grado de consagración de distintos misterios, tanto en los antiguos como en la tricotomía, obligatoria para el cristianismo, de lo espiritual (*pneumatikon*), lo anímico (*psychikon*) y lo corporal (*hylikon*). Uno de los intentos más completos de esta índole es el esquema de dieciséis partes de las tetralogías platónicas. Me he ocupado de ellas extensamente en *Psicología y alquimia*[108] y voy a ceñirme aquí a lo más fundamental. La esquematización y la formación de analogías parten de cuatro bases, a saber: 1) de la obra de la naturaleza, 2) del agua, 3) de las naturalezas compuestas, y 4) de los sentidos. A cada uno de estos principios se suman tres estadios de transformación (que unidos a los primeros son un total de dieciséis partes). Pero, además de esta cuádruple división de las bases, tiene lugar una correspondencia de los estadios en otras tantas series verticales.

I	II	III	IV
1. Opus naturalium	Aqua	Naturae compositae	Sensus
2. Divisio naturae	Terra	Naturae discretae	Discretio intellectualis
3. Anima	Aer	Simplicia	Ratio
4. Intellectus	Ignis	Aetheris simplicioris	Arcanum

415 Esta tabla de correspondencias expone a la vez el *opus alchimicum*, que estaba interrelacionado también con la astrología y con las llamadas artes nigrománticas. Estas últimas se ven en el uso de cifras significativas y en la invocación o conjuro del *spiritus familiaris*. Así, también el antiquísimo arte geomántico[109] se basa en un esquema compuesto de dieciséis partes: cuatro figuras centrales (que

108. Un tratado harránico anónimo, intitulado *Liber Platonis quartorum*, en *Theatr. chem.* (1622) V, pp. 114 ss. Se supone que se tradujo del árabe en el siglo XII. [Cf. *Psicología y alquimia* (OC 12), § 366 ss.]

109. Fludd, *De animae intellectualis scientia seu Geomantia* 16 [pp. 35 s.].

constan de *subiudex* o *superiudex*, *iudex* y dos *testes*), cuatro *nepotes* (nietos), cuatro *filiae*, cuatro *matres*. (La serie se escribe de derecha a izquierda.) Estas figuras se ordenan en un esquema de casas astrológico, en el que el centro vacío del horóscopo se sustituye por un cuadrado que contiene las cuatro figuras centrales.

416 Athanasius Kircher confecciona un sistema de cuaternidades[110] que merece la pena mencionar en relación con lo que estamos exponiendo.

I Unum = Monas monadikē = Deus = Radix omnium = Simplicissima mens = Divina essentia = Exemplar divinum.
(El Uno = primera mónada = Dios = raíz de todas las cosas = mente simplicísima = esencia divina = modelo divino.)

II 10 (1+2+3+4 = 10) Secunda monas = dekadikē = Dyas = Mundus intellectualis = Intelligentia angelica = compositio ab uno et altero = i.e. ex oppositis.
(Segunda mónada = décimo = dualidad = mundo espiritual = inteligencia de los ángeles = composición de lo uno y de lo otro = es decir, a partir de opuestos.)

III 10^2 = 100 = Tertia monas = hekatontadikē = Anima = Intelligentia.
(Tercera mónada = centésima = alma = «inteligencia».)

IV 10^3 = 1.000 = Quarta monas = chiliadiké = Omnia sensibilia = Corpus = ultima et sensibilis unionum explicatio.
(Cuarta mónada = milésima = todas las cosas concretas = cuerpo = desarrollo último y concreto de las unidades.)

417 Kircher observa a este respecto que, mientras que los sentidos solamente tocaban lo corpóreo, las tres primeras unidades eran objeto del entendimiento. Si se quiere comprender lo perceptible por los sentidos (*sensibilia*), sólo puede hacerse a través de lo espiritual. «Todo lo perceptible por los sentidos tiene en consecuencia que elevarse a la razón, o a la "inteligencia" (comprensión), o a la unidad absoluta. Así pues, si de este modo, a partir de toda la multiplicidad perceptible <por los sentidos>, racional o intelectual (espiritual), volvemos a traer la unidad absoluta a la infinita simplicidad (*simplicitatem*), no puede enunciarse nada más por encima de esto, y por tanto la piedra no es tanto una piedra como una no piedra, sino que todo es la más simple unidad. Y, del mismo modo que la unidad absoluta de esa piedra concreta y racional es Dios como modelo, también su unidad intelectual es la inteligencia. Tú puedes ver asimismo, a partir de estas unidades, cómo

110. *Aritmologia, sive De abditis numerorum mysteriis*, pp. 260 ss. Tengo que agradecer esta indicación a la doctora M.-L. von Franz.

el sentido perceptivo (*sensus*) se remonta a la razón; la razón, a la inteligencia; la inteligencia a Dios, donde tiene lugar el principio y la consumación (*consummatio*) en perfecto curso circular»[111].

418 El sistema kircheriano muestra ciertas relaciones con nuestra serie de cuaternios. Así, por ejemplo, la segunda mónada es una dualidad que consiste en opuestos en correspondencia con el mundo de los ángeles dividido por la caída de Lucifer. Una segunda e importante analogía consiste en que Kircher imagina el esquema como un curso circular que, por una parte es puesto en movimiento y desarrollado por Dios como causa primera, pero que, por otra, la actividad del entendimiento humano vuelve a llevar hasta Dios, de modo tal que el final retorna al principio. Que Kircher elija como ejemplo de la cosa discreta precisamente el *lapis* (piedra) resulta algo natural en el sentido de la alquimia, ya que el *lapis philosophorum* es al fin y al cabo el *arcanum* que contiene a Dios, o a aquella parte de Dios que se esconde en la materia. También esto es una analogía de nuestro esquema. La alquimia gusta de imaginar su obra como una *circulación*, como destilación circular o como *ouroboros*, como la serpiente que se muerde la cola, y ha representado este proceso en numerosas imágenes. Del mismo modo que la idea central del *lapis philosophorum* significa demostrablemente el sí-mismo, así el *opus* ilustra con sus numerosos símbolos el proceso de individuación inconsciente, es decir, el gradual desarrollo del sí-mismo desde un estado de inconsciencia a otro en el que deviene consciente. Por eso el lapis, como denominación de la materia de partida (*materia prima*) se encuentra tanto al comienzo como al final del proceso[112]. El oro —otro sinónimo del sí-mismo— surge, según Michael Maier, del *opus circulatorium* del sol. Este círculo es «la línea reconducida a sí misma (que, como la serpiente, toma con la cabeza la propia cola), a partir de la cual se conoce con toda propiedad a ese eterno pintor y diseñador que es Dios»[113]. Al hacer la naturaleza este curso circular «puso en relación mutua cuatro cualidades» y, en cierto modo, «trazó un cuadrado, partiendo de la base de que los opuestos de los opuestos y los enemigos de los enemigos estarían atados y recíprocamente sostenidos con lazos que diríamos eternos». Maier compara esta cuadratura al *homo quadratus*, que en la suerte y en la desgracia permanece él mismo (*sibi similis*)[114]. La denomina «aquella casa dorada, círculo dos veces partido, falange

111. *Loc. cit.*, p. 266.
112. Las pruebas de esto se encuentran en *Psicología y alquimia* [OC 12], *passim*.
113. *De circulo physico quadrato* (p. 16).
114. *Loc. cit.*, p. 17.

cuadrada, valla, muro, orden de batalla cuadrilátero»[115]. Este círculo es un círculo mágico, constituido por la unión de los opuestos, «ab omni injuria... immunis» (inmune a todo daño).

419 Con independencia de la tradición occidental se encuentra la misma idea del *opus* circular en la alquimia china: «Si se deja correr la luz en el círculo cristalizan todas las fuerzas del cielo y de la tierra, de lo luminoso y de lo oscuro», dice el texto de *La Flor de Oro*[116].

420 Ya Olimpiodoro menciona el *organon kyklikon*, el aparato circular que sirve al proceso de igual nombre[117]. Dorneo es de la opinión de que el *motus circularis* de los «fisioquimistas» sale de la tierra como lo más inferior. Pues en ella tiene su origen el fuego y transforma los minerales finos y el agua en aire, que se eleva a lo alto, allí se condensa y de ese modo vuelve a caer hacia abajo. Pero, al ascender, los elementos volatizados toman de los altos astros semen masculino, que introducen en las cuatro matrices, los elementos, para fecundarlas espagíricamente [alquímicamente]. Ésta es la *destillatio circulatoria*[118] que, según Juan de Rupescissa hay que repetir mil veces[119].

421 La idea básica del ascenso y el descenso se encuentra ya en la *Tabula Smaragdina*, y las etapas de la transformación son objeto de múltiples ilustraciones, sobre todo en la llamada *Ripley Scrowle* y sus variantes, que quieren ser entendidas como intentos indirectos de una comprensión gráfica de los procesos de individuación inconscientes.

115. «Aureola illa Domus, circulus bis sectus, phalanx quadrata, vallum, murus, acies quadrilatera» (p. 19). [Conceptos no relacionados dentro del texto.]
116. Wilhelm y Jung, «Comentario al libro *El secreto de la Flor de Oro*» [OC 13,1].
117. Berthelot, *Alch. grecs*, II, IV, 44 [pp. 96/105].
118. [*Physica genesis*, en] *Theatr. chem.* (1602) I, pp. 391 y 425.
119. *La Vertu et la propriété de la quinte essence*, p. 26.

XV

EPÍLOGO

422 En los capítulos que anteceden me he atrevido a intentar una explicación y amplificación en distintos aspectos del arquetipo más importante para nuestra comprensión actual, a saber: el del sí-mismo. He empezado por exponer los conceptos y arquetipos que, por así decirlo, se hacen visibles en todo tratamiento psíquico que profundice: en primer lugar, la *sombra*, esa personalidad oculta, reprimida, inferior y culpable, la mayoría de las veces, que con sus últimas ramificaciones llega hasta el reino de los antepasados animales, y abarca así todo el aspecto histórico de lo inconsciente. El análisis de la sombra y de los procesos que en ella se contienen permite extraer la sicigia *ánima-ánimus*. Contemplada superficialmente, la sombra depende de la consciencia, del mismo modo que la sombra física, que sigue al cuerpo, representa una *privatio lucis*. Por lo tanto, para esta visión superficial, también la sombra psicológica, con su inferioridad moral, puede considerarse una *privatio boni*. Pero, investigando más a fondo, se muestra como una oscuridad que oculta factores diferenciables, influyentes y autónomos, a saber: el ánimus y el ánima. Cuando observamos estos factores en vivo y en plena acción —como demonio de la opinión, funesto, ciego y obstinado, en la mujer, y como seductora engañosa, posesiva, cambiante y sentimental, en el hombre—, se comienza a dudar de que lo inconsciente sea una mera cola de cometa de la consciencia, carente de sustancia, y de que no sea nada más que una *privatio boni*.

423 Si hasta ese momento se opinaba que la sombra humana es la fuente de todo mal, una investigación más a fondo permite descubrir que el hombre inconsciente, es decir, la sombra, no está consti-

tuida solamente por tendencias moralmente reprobables, sino que presenta asimismo una serie de buenas cualidades, como instintos normales, reacciones adecuadas, percepciones fieles a la realidad, impulsos creativos, etc. El mal aparece en este estadio del conocimiento más bien como una tergiversación, un deterioro, una mala interpretación y una utilización abusiva de hechos en sí naturales. Estas distorsiones y caricaturas aparecen ahora como los efectos específicos del ánimus y el ánima, y éstos como los autores y los causantes del mal. Pero no podemos detenernos en este conocimiento, ya que se pone de manifiesto que todos los arquetipos en general producen por sí mismos efectos favorables y desfavorables, claros y oscuros, buenos y malos. Finalmente, hay que reconocer que el *sí-mismo* es un *complexio oppositorum*, porque no existe ninguna realidad sin oposición. No hay que dejar de tener en cuenta que los opuestos sólo alcanzan su gravedad moral en el terreno de la volición y la acción humanas, y que no estamos en condiciones de ofrecer una definición del bien y el mal que tengan sin más validez general, es decir, que no sabemos en última instancia lo que son el bien y el mal en sí. Cabe suponer por lo tanto que surgen de una necesidad de la consciencia humana y que pierden por ello su validez más allá del ser humano, es decir, no es admisible hipostasiar estos conceptos metafísicamente, porque perderían su sentido. Si llamamos bueno a todo cuanto Dios hace o deja de hacer, estaremos llamando bueno a lo malo y «bueno» habrá perdido su sentido. Pero el sufrimiento, ya sea la pasión de Cristo o el sufrimiento del mundo, sigue igual que antes. La estupidez, el pecado, la enfermedad, la vejez y la muerte siguen constituyendo el fondo oscuro sobre el que destaca el alegre esplendor de la vida.

424 La percepción del ánimus y el ánima supone una experiencia específica que, en la mayoría de los casos, o al menos inicialmente, parece estar reservada al psicoterapeuta. En todo caso, sobre la base de un cierto conocimiento de la buena literatura, puede alguien hacerse sin dificultad una imagen del ánima. Es un objeto favorito del novelista, principalmente al oeste del Rin[1]. No se necesita siquiera una cuidadosa investigación de los sueños. No tan fácil resulta conocer el ánimus de la mujer, pues las formas que adopta son innúmeras. Sin embargo, quien, sin ser infectado, esté en condiciones de soportar la animosidad de su prójimo, y de ponerla al mismo tiempo bajo la lupa, no puede por menos de descubrir el estado de posesión del otro. Pero resulta más ventajoso, y más útil para

1. En la literatura suiza destaca la *imago* de Spitteler.

alcanzar el objetivo, someter a una seria observación los propios estados de ánimo y su cambiante influencia sobre la propia personalidad. Saber dónde falla el otro tiene escaso valor. Lo interesante es saber dónde falla uno mismo, ya que ahí se puede hacer algo. Lo que podemos cambiar en el otro suele tener una utilidad cuestionable, si es que tiene alguna eficacia.

425 Aun cuando inicialmente se suele encontrar al ánimus y al ánima en sus formas fenoménicas negativas y desagradables, ambos están sin embargo lejos de ser sólo una especie de malos espíritus. Tienen también, como hemos dicho, un aspecto positivo. Pues, por mor de su fuerza de sugestión positiva, numinosa, representan las bases arquetípicas de las deidades masculinas y femeninas desde siempre y en todas partes, y requieren por tanto una especial atención, en primer lugar por parte del psicólogo, pero también del lego pensante. Como *numina*, ánimus y ánima tienen un efecto tan pronto bueno como malo. Su oposición es la de los sexos. Representan por tanto una pareja de opuestos suprema, a la que no separa sin esperanza la contradicción lógica, sino que, debido a la mutua atracción que es propia de esta contraposición, no sólo promete unión, sino que la hace posible. De la *coniunctio oppositorum* se ocupó la especulación de los alquimistas en forma de boda química, y la de los cabalistas[2] en forma de Tiferet y Malkut, o Dios y Shejiná, por no referirnos precisamente a la boda del cordero.

426 El ser doble que procede de la unión alquímica de los opuestos, el *rebis* o *lapis philosophorum*, se caracteriza en la literatura correspondiente de manera tal que no es difícil reconocer en él a un símbolo del sí-mismo. Psicológicamente es este último una unión de consciencia (masculina) e inconsciente (femenino). Representa la totalidad psíquica. Formulado de esta manera es un *concepto* psicológico. Pero empíricamente se presenta el sí-mismo de manera espontánea en forma de símbolos específicos: reconocido como totalidad sobre todo en forma de *mándala* y de sus numerosas variantes. Estos símbolos están confirmados históricamente como *imágenes divinas*.

427 La etapa del ánimus-ánima corresponde al politeísmo, pero la del sí-mismo corresponde al monoteísmo[3]. El simbolismo arquetípico natural, que describe una totalidad que encierra tanto lo luminoso como lo oscuro, está en cierta contradicción con la concepción cristiana, pero no contradice, o lo hace en medida relativamente

2. Hurwitz, *Archetypische Motive in der chassidischen Mystik*, cap. VI.

3. De este tema se ocupa la voluminosa tesis doctoral de Amy I. Allenby, *A Psychological Study of the Origins of Monotheism* (Oxford).

escasa, a la visión judía o yahvística. Esta última parece más cercana a la naturaleza y corresponde por tanto mejor a la experiencia inmediata. En todo caso, al menos la herejía cristiana intentó bordear los escollos del dualismo maniqueo, que tan peligrosos le resultaban a la Iglesia temprana, de un modo que tiene en cuenta el símbolo natural, y entre los símbolos eclesiásticos de Cristo se encuentran algunos muy importantes que éste tiene en común con el Diablo, pero que no ejercieron influencia alguna en el dogma.

428 Con mucho, los intentos más fructíferos de encontrar expresiones simbólicas adecuadas para el sí-mismo los hicieron sin embargo los gnósticos. Fueron en gran parte, como por ejemplo Valentín y Basílides, verdaderos teólogos que, a diferencia de la ortodoxia, se dejaron influir en gran medida por la experiencia interior natural. Constituyen en consecuencia, como los alquimistas, un auténtico filón de todos aquellos símbolos derivados del posterior desarrollo del efecto procedente del Evangelio. Pero, al mismo tiempo, sus ideas son también compensaciones de la asimetría divina debida a la doctrina de la *privatio boni*, muy a la manera de las conocidas tendencias modernas de lo inconsciente a producir símbolos de la totalidad para salvar la grieta que se ha abierto entre la conciencia y lo inconsciente y que, poco a poco, se ha ido ensanchando hasta convertirse en peligrosa desorientación ideológica.

429 Soy muy consciente de que este trabajo, que dista mucho de ser completo, representa un mero esbozo de cómo tienen influencia ciertas ideas cristianas contempladas desde la experiencia psicológica. Ya que en lo esencial era mi propósito destacar el paralelismo o la diferencia entre los hallazgos empíricos y las representaciones tradicionales, era inevitable tener en cuenta las diferencias de lenguaje condicionadas por la época. Así ha ocurrido especialmente con el símbolo del pez. Inevitablemente tenemos que movernos en tales casos en un terreno inseguro y recurrir en ocasiones a una hipótesis especulativa, o hacer el intento de construir una relación. Es cierto que cada investigador tiene que justificar de la mejor manera posible sus hallazgos y sus opiniones, pero debe también, en ocasiones, atreverse a establecer una hipótesis, aun a riesgo de equivocarse. Los errores constituyen al fin y al cabo, la mayoría de las veces, los fundamentos de la verdad y, cuando no se sabe lo que es una cosa, supone ya un aumento del conocimiento saber lo que esa cosa *no* es.

APÉNDICE

BIBLIOGRAFÍA*

A. COLECCIONES DE TRATADOS ALQUÍMICOS DE DIVERSOS AUTORES

ARS CHEMICA, quod sit licita recte exercentibus, probationes doctissimorum iurisconsultorum [Arte química. Opiniones de los más doctos jurisconsultos favorables a que es lícita para quienes la ejercen rectamente], Strasbourg, 1566.

I Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei [pp. 7-31: *Tractatus aureus*] [Siete áureos tratados o capítulos de Hermes Trimegisto. Tratado áureo].

II *Tabula smaragdina* Hermetis Trismegisti [pp. 32 s.] [Tabla esmeraldina de Hermes Trimegisto].

ARTIS AURIFERAE, quam chemiam vocant..., 2 vols. [Del arte aurífera que denominan química], Basel, 1593.

Volumen I

I Turba philosophorum [dos versiones: pp. 1-65; 66-139] [La turba de los filósofos].

II Allegoriae super librum Turbae [pp. 139-145] [Alegorías sobre el libro de *La turba*].

* Agradecemos la colaboración de Fidel Argudo Sánchez en la traducción de citas del latín y del francés, así como en la traducción de títulos latinos de los tratados alquímicos. (*N. del E. español*)

III Enigmata ex visione Arislei philosophi, et allegorijs sapientum [pp. 146-154: *Visio Arislei*] [Enigmas <tomados> de *La visión de Arisleo* el filósofo y de las *Alegorías de los sabios. Visión de Arisleo*].

IV In Turbam philosophorum exercitationes [pp. 154-182] [Ejercicios sobre *La turba de los filósofos*].

V *Aurora consurgens*: quae dicitur aurea hora [pp. 185-246: sólo Parte II] [Al levantarse la aurora, hora que dicen áurea].

VI Rosinus [Zosimus] ad Sarratantam episcopum [pp. 277-319] [Rosino (Zósimo) al obispo Sarratanta].

VII Practica Mariae Prophetissae in artem alchimicam [pp. 319-324] [Prácticas de María Profetisa en relación con el arte alquímica].

VIII Tractatulus Aristotelis de practica lapidis philosophici [pp. 361-373] [Tratadillo de Aristóteles sobre la praxis de la piedra filosofal].

IX Cuiusdam epistolae, quae Alexandri Macedonum regis nomine circumfertur, interpretatio... [pp. 382-388] [Interpretación de la epístola de un quídam que circula a nombre de Alejandro, rey de Macedonia...].

X Tractatulus Avicennae [pp. 405-437] [Tratadillo de Avicena].

Volumen II

XI Morienus Romanus, Sermo de transmutatione metallorum [pp. 7-54] [Morieno Romano, Discurso sobre la transmutación de los metales].

XII *Rosarium philosophorum* [pp. 204-384] [El rosario de los filósofos]; contiene una segunda versión de la *Visio Arislei* [pp. 246-253].

BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus [Cuidada biblioteca química o tesoro muy bien surtido de asuntos relativos a la alquimia], editada por Johannes Jacobus Mangetus, 2 vols., Genève, 1702.

Volumen I

I Allegoriae sapientum supra librum Turbae XXIX distinctiones [pp. 467-479] [Alegorías de los sabios. XXIX puntualizaciones sobre el libro de *La turba*].

II *Turba* philosophorum [pp. 445-465; una segunda versión, pp. 480-494] [La turba de los filósofos].

III Allegoriae supra librum Turbae [pp. 494-495] [Alegorías sobre el libro de *La turba*].

MUSAEUM HERMETICUM reformatum et amplificatum [Museo hermético, corregido y aumentado], Frankfurt, 1678.

I Gloria mundi, alias, Paradysi tabula [pp. 203-304] [La gloria del mundo, por otro nombre, La tabla del paraíso].

II Lambsprinck, De lapide philosophico [pp. 337-372] [Lambsprinck, De la piedra filosofal].

III Sendivogius, Novum lumen chemicum, e naturae fonte et manuali experientia depromptum [pp. 545-600] [Nueva luz química extraída de la fuente de la naturaleza y de la experiencia práctica].

IV Novi luminis chemici tractatus alter de sulphure [pp. 601-645] [Segundo tratado de la nueva luz química sobre el azufre].

V Philalethes, Introitus apertus ad occlusum regis palatium [pp. 657-699] [Filaletes, Entrada libre al palacio cerrado del rey].

VI Philalethes, Metallorum metamorphosis [pp. 741-774] [Metamorfosis de los metales].

THEATRUM CHEMICUM, praecipuos selectorum auctorum tractatus... continens [Teatro químico, que contiene los principales tratados de autores selectos]. Vols. I-III, Ursel, 1602; vol IV, V y VI, Strasbourg, 1613, 1622, 1661.

Volumen I

I Fanianus, De arte metallicae metamorphoseos ad Philoponum [pp. 28-48] [Juan Crisipo Faniano, Sobre la técnica de la metamorfosis metálica a Filopono].

II Hoghelande, De alchemiae difficultatibus [pp. 121-215] [Libro de las dificultades de la alquimia].

III Dorneus, Ars chemistica [pp. 217-254] [Gérard Dorn, Arte química].

IV Dorneus, *Speculativa philosophia*, gradus septem vel decem continens [pp. 255-310] [Filosofía especulativa, que contiene siete o diez grados].

V Dorneus, Physica genesis [pp. 367-404] [Física del Génesis].

VI Dorneus, Physica Hermetis Trismegisti [pp. 405-437] [Física de Hermes Trimegisto].

VII Dorneus, Philosophia meditativa [pp. 450-472] [Filosofía meditativa].

VIII Dorneus, Philosophia chemica [pp. 472-517] [Filosofía química].

IX Dorneus, Congeries Paracelsicae chemiae de transmutationibus metallorum [pp. 557-646] [Compilación de la química de Paracelso sobre las transmutaciones de los metales].

X Bernardus Trevisanus, Liber de alchemia [pp. 373-803] [B. Trevisano, Libro sobre alquimia].

Volumen II

XI Georgii Riplei, Duodecim portarum axiomata philosophica [pp. 124-139] [George Ripley, Axiomas filosóficos de las doce puertas].

XII Isaacus Hollandus, Fragmentum de lapide philosophorum [pp. 142-146] [Isaac Holandés, Fragmento acerca de la piedra filosofal].

XIII Ioannes Dee, Monas hieroglyphica [pp. 218-243] [John Dee, La mónada jeroglífica].

Volumen III

XIV Aristóteles, de perfecto magisterio [pp. 56-118] [Aristóteles, Del perfecto magisterio].

Volumen IV

XV Artefius, Clavis maioris sapientiae [pp. 221-240] [Artefio, Clave de la sabiduría mayor].

XVI Duodecim tractatus de lapide philosophorum [pp. 478-502] [Doce tratados sobre la piedra filosofal].

XVII Georgius Beatus, Aurelia occulta philosophorum [pp. 525-581] [La aurelia oculta de los filósofos].

XVIII Hermetis Trismegisti *tractatus aureus* de lapidis physici secreto [pp. 672-797] [Tratado áureo de Hermes Trimegisto sobre el secreto de la piedra física].

Volumen V

XIX Turba philosophorum [pp. 1-57] [La turba de los filósofos].

XX Allegoriae sapientum et distinctiones xxix supra librum Turbae [pp. 64-100] [Alegorías de los sabios y xxix puntualizaciones sobre el libro de *La turba*].

XXI Platonis liber quartorum [pp. 114-208] [Libro de las tetralogías platónicas].

XXII Tractatus Airistotelis alchemistae ad Alexandrum Magnum de lapide philosophico [pp. 880-892] [Tratado de Aristóteles alquimista sobre la piedra filosofal dirigido a Alejandro Magno].

Volumen VI

XXIII Blasius Vigenerus, Tractatus de igne et sale [pp. 1-139] [B. de Vigénère, Tratado acerca del fuego y de la sal].

XXIV Iohannes Collesson, Idea perfecta philosophiae hermeticae [pp. 143-162] [John Collesson, Imagen acabada de la filosofía hermética].

XXV Fidelissima et jucunda instructio de arbore solari [pp. 163-194] [Fidelísima y jocunda instrucción sobre el árbol solar].

XXVI Iohannes Grasseus, Arca arcani artificiosissimi de summis naturae mysteriis [pp. 294-381] [Iohannes Grasseus, Arca del secreto más artificioso sobre los supremos misterios de la naturaleza].

XXVII Summa libri qui vocatur Gloria mundi, seu tabula Paradisi [pp. 513-517] [Todo sobre el libro que se titula *La gloria del mundo* o *La tabla del paraíso*].

XXVIII Iohannes Chartier, Scientia plumbi sacri sapientum [pp. 569-599] [Jean Chartier, Ciencia del plomo sagrado de los sabios].

B. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Abarbanel, Isaak (Ishaq Abravanel ben Jehuda), *Ma'jene haj-jeshua* [Fuentes de la ayuda], Ferrara, 1551.

—, *Maschmia Jeshua* [Fuentes de la redención], Salónica, 1526.

Abraham Eleazar (Abrahán el Judío), *Uraltes chymisches Werk, etc.*, Leipzig, ²1760.

Adán Escoto, *De tripartito tabernaculo*, en Migne, PL CXLVIII, cols. 609-796.

[Adamantius,] *Der Dialog des A'* περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως, ed. de W. H. van de Sande Bakhuysen (Die griechischen christlichen Schriftsteller), Leipzig, 1908.

Agustín de Hipona (Aurelius Augustinus), *Opera omnia. Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri*, 11 vols., Paris, 1836-1838 [*Obras*, BAC, Madrid, 1950ss.].

—, *De civitate Dei contra paganos libri viginti duo*, vol. VII [todo el vol.].

—, *Confessionum libri tredecim*, vol. I, cols. 133-410.

—, *Contra adversarium legis et prophetarum libri duo*, vol. VIII, cols. 849-928.

—, *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres*, vol. VIII, cols. 313-718.

—, *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*, vol. VI, cols. 25-138.
—, *Dialogus quaestionum sexaginta quinque*, vol. VI, cols. 1073-1100.
—, *De Trinitate libri quindecim*, vol. VIII, cols. 1153-1516.
—, *Enarrationes in Psalmos*, vol. IV [todo el vol.].
—, *Liber sententiarum viginti unius*, vol. VI, cols. 1061-1071.
—, *Prosperi Aquitani sententiarum ex Augustino*, t. X/2, cols. 2561-2620.
—, *Retractationum libri duo*, vol. I, cols. 21-122.
—, *In Ioannis Evangelium tractatus centum viginti quatuor*, t. III/2, cols. 1677-2474.
—, *Sermones supposititii*, vol. V, cols. 2285-3222.
—, *Sermo XC*.
—, *Sermo CCXXXVII*.
Ailly, Pierre d' (Pedro de Aliaco), *Concordantia astronomie cum theologia. Concordantia astronomie cum hystorica narratione. Et elucidarium duarum praecedentium*, Venezia, 1490.
Albumasar (Ja'far ibn Muhammad, Abu ma'shar al Balkhi), *De magnis coniunctionibus*, Venezia-Augsburg, 1489.
Alciati, Andrea, *Emblemata cum commentariis, etc.*, Padova, 1661.
Allenby, Amy Ingeborg, *A Psychological Study of the Origins of Monotheism*, tesis inédita, Universidad de Oxford [s. a.].
Ambrosio, «Explanationes in Psalmos», en *Sancti Ambrosii opera*, pars VI, ed. de M. Petschenig (Corpus Scriptorum Ecclsiasticorum Latinorum 64), Leipzig-Wien, 1919.
[Angelus Silesius,] *Des Angelus Silesius Cherubinischer Wandersmann. Nach der Ausgabe letzter Hand von 1675*, ed. de Wilhelm Bölsche, Jena, 1904. [*Peregrino querubínico*, trad. de F. Gutiérrez, J. J. Olañeta, Palma de Mallorca, 1985.]
Anger, Rudolph, «Der Stern der Weisen und das Geburtsjahr Christi. Eine chronologische Untersuchung», en *Zeitschrift für die historische Theologie* (Leipzig) 3 (1847), pp. 347-398.
Apokryphen, Die, und Pseudoepigraphen des Alten Testaments, trad. y ed. de E. Kautzsch, 2 vols., Tübingen, 1900; nueva ed. 1921.
Aurora consurgens. Documento sobre la problemática alquimista de los opuestos, atribuido a Tomás de Aquino, ed. y com. de Marie-Louise von Franz, como tercera parte de C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis* (Psychologische Abhandlungen XII), Rascher, Zürich, 1950 [*Aurora I*].
v.t. (A) *Artis auriferae I*, v (solamente II).
v.t. Tomás de Aquino.
«Bahman Yast or Zand-i vohûman yasno, of which zand, or commentary, this work seems to be an epitome», en *The Sacred Books of the East* V, Oxford, 1880.
Baruch-Apokalypse, v. Apokryphen, Die, y *Pseudoepigraphen*.
Basilius (Basilio el Grande), *Quod Deus non est auctor malorum*, en Migne, PG XXXI, cols. 329-354.
—, *Homiliae in Psalmos*, en Migne, PG XXIX, cols. 209-494.
—, *Homiliae in Hexaemeron*, en Migne, PG XXIX, cols. 3-208.
Bauer, Walter, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Berlin, ^{3}1937.

Bereschit Rabba, ed. de J. Theodor y Ch. Albeck, 3 vols., Berlin, 1912-1936.

Bernardus Claravallensis (Bernardo de Claraval), *Tractatus de gradibus superbiae*, en Migne, PL CLXXXII, cols. 957-972.

Berthelot, Marcellin, *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris, 1887/1888.

Böhme, Jacob, *Des gottseligen, hocherleuchteten J' B' Teutonici Philosophi alle Theosophischen Schriften*, 3 vols., Amsterdam, 1682.

—, *Aurora, Morgenröte im Aufgang, das ist, etc.* [1656].

—, «Tabula principiorum», en *De signatura rerum. Das ist: von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen* [1682].

Boll, Franz, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig, 1903.

—, «Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse. ΣΤΟΙΧΕΙΑ» (Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft 1), Leipzig-Berlin, 1914.

Bouché-Leclercq, Auguste, *L'Astrologie grecque*, Paris, 1899.

Bousset, Wilhelm, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen, 1895.

—, *Hauptprobleme der Gnosis* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 10), Göttingen, 1907.

Brihadaranyaka Upanishad, *v.* Deussen.

Brugsch, Heinrich, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, Leipzig, 1885.

Budge, E. A. Wallis, *The Gods of the Egyptians*, 2 vols., London, 1904.

—, *The Papyrus of Ani*, London, 1895.

Cabrol, Fernand y Henri Leclerc, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 15 vols., Paris, 1907-1953.

Caesarius Heisterbacensis (Cesáreo de Heisterbach), *Dialogus miraculorum*, ed. de Jos Strange, 2 vols., Köln-Bonn-Bruxelles, 1851.

Campbell, Colin, *The miraculous Birth of King Amon-Hotep III and other Egyptian Studies*, Edinburgh-London, 1912.

Cardanus, Hieronymus (Jerónimo Cardano), «Commentarium in Ptolomaeum De astrorum indiciis», en *Opera omnia* V, 10 vols., Lyon, 1663.

Caussinus, Nicolás, *Polyhistor symbolicus*, Köln, 1623.

Christensen, Arthur, «Les Types du Premier Homme et du Premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens, 1re partie» (Archives d'Etudes orientales XIV), Stockholm, 1917.

Chwolsohn, Daniel, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 vols., St. Petersburg, 1856.

Clemente de Alejandría, *Paedagogus*, en Migne, PG VIII, cols. 247-2684.

—, *Stromata*, en Migne, PG VIII, col. 685 hasta IX, col. 602.

[Clemente Romano,] *Clementis Romani quae feruntur Homiliae* XX, ed. de A. R. M. Dressel, 1853.

Compendium theologicae veritatis, Venezia, 1576.

Cremer, Hermann, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*, Gotha, [10]1915.

Cumont, Franz, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, [4]1929.
—, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vols., Bruxelles, 1896/1899.
Delatte, Louis, *Textes Latins et vieux français relatifs aux Cyranides* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. 93), Liège, 1942.
Denzinger, Heinrich, *Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et Summis Pontificibus emanarunt*, Würzburg, [6]1888.
Deussen, Paul, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 2 vols. dobles, Leipzig, 1906/1915.
—, *Sechzig Upanishad's des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Anleitungen und Anmerkungen versehen*, Leipzig, [3]1938.
Dídimo de Alejandría, *De trinitate libri tres*, en Migne, PG XXXIX, cols. 269-992.
Dieterich, Albrecht, *Die Grabschrift des Aberkios*, Leipzig, 1896.
—, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, [2]1910.
Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, en Migne, PG III, cols. 585-996.
Dölger, Franz Joseph, *'ΙΧΘΥΣ. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. ΙΧΘΥΣ als Kürzung des Namen Jesu*, Münster i. W., 1928.
Dozy, Reinhart, y M. J. De Goeje, «Nouveaux Documents pour l'étude de la religion des Harraniens», en *Acts du sixième Congrès international des Orientalistes 1883*, Leiden, 1885.
Dragomanov, M., «Zabelezhki vrkhy slavyanskite religioznoeticheski Legendi», en *Sbornik za narodnaya umortovreniya* (Sofia) X (1894), pp. 3-68.
Drews, Arthur, *Der Sternhimmel in der Dichtung und Religion der alten Völker und des Christentums*, Jena, 1923.
Du Cange, Charles, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Latinitatis*, 6 vols., Paris, 1733-1736. Nueva edición en 10 vols., Graz, 1954.
Eckhart, Maestro, *v.* Mystiker, Deutsche.
Eisler, Robert, «Der Fisch als Sexualsymbol», en *Imago* (Leipzig-Wien) III/2 (1914), pp. 165-193.
—, *Orpheus – the Fisher. Comparative studies in Orphic and Early Christian Cult Symbolism*, London, 1921. [En el Museo Británico de Londres se conserva un segundo tomo de esta obra mecanografiado inédito.]
—, *The Royal Art of Astrology*, London, 1946.
Enchiridion Symbolorum, *v.* Denzinger.
Eleazar Abraham, *v.* Abraham Eleazar.
Ephraem Syrus (Efrén el Sirio), *Hymni et Sermones*, ed. de Thomas Joseph Lamy, 4 vols., Mechlin, 1882-1902.
Epicteto, *Enchiridion. Graece et Latine*, ed. de Chr. G. Heyne, Leipzig, 1783.
Epifanio, «Ancoratus», en *Epiphanius* I, Karl Holl (Griechische christliche Schriftsteller), Leipzig, 1915.
—, *Panarium* [*Adversus octoginta haereses*], ed. de Franciscus von Oehler, 3 partes, Berlin, 1959-1961.

Erman, Adolf, *Die Religion der Ägypter*, Berlin-Leipzig, 1934.
Esdras, 2.° o 4.° libro, *v.* Kautzsch.
Euquerio de Lyon, *Liber formularum spiritalis intelligentiae*, en Migne, PL I, cols. 727-772.
Eutimio Zigabeno, *Panoplia dogmatica*, en Migne, PG CXXX [todo el vol.].
Ferguson, John, *Bibliotheca chemica*, 2 vols., Glasgow, 1906.
Fierz-David, Hans Eduard, *Die Entwicklungsgeschichte der Chemie* (Wissenschaft und Kultur 2), Basel, 1945.
Fierz-David, Linda, *Der Liebestraum des Poliphilo. Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne*, Rhein, Zürich, 1947.
Fírmico Materno, Julio, *Liber de errore profanarum religionum* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum II), Wien, 1867. *V.t.* Migne, PL XII, cols. 918-1050.
Fludd, Robert, «Animae intellectualis scientia seu De geomantia», en *Fasciculus geomanticus in quo varia variorum opera geomantica continentur*, Verona, 1687.
Franz, Marie-Louise von, «Die Passio Perpetuae», en C. G. Jung, *Aion* (Psychologische Abhandlungen VIII), Rascher, Zürich, 1951.
—, *v. Aurora consurgens.*
Frobenius, Leo, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, Berlin, 1904.
Gaedechens, Rudolf, *Der marmorne Himmelsglobus des fürstlich Waldeckischen Antikencabinets zu Arolsen*, Göttingen, 1862.
Gamow, George, *Atomic Energy in Cosmic and Human Life*, Cambridge University Press, 1947.
Garnerio de Sancto Victore, *Gregorianum*, en Migne, PL CXCIII, cols. 23-462.
Gerhard von Borgo S. Donnino, *Introductorius in evangelium aeternum.* [No ha sido posible encontrar más datos.]
Gerhardt, Oswald, *Der Stern des Messias. Das Geburts- und Todesjahr Jesu Christi nach astronomischer Berechnung*, Leipzig, 1922.
Goldschmidt, Lazarus [ed.], *Der babylonische Talmud*, 12 vols., Berlin, 1929-1936.
Gratarolus (Guglielmo Gratarolo), *Verae alchemiae artisque metallicae citra aenigmata, etc.*, Basel, 1561. [Las pp. 269-286 contienen Augurellus, «Chrysopoeia»; las pp. 226-231, Rupescissa, «De confectione veri lapidis».]
Gregorio Magno, *In librum primum Regum expositiones*, en Migne, PL LXXIX, cols. 17-468.
—, *Moralia in Job*, en Migne PL, de LXXV, col. 509 a LXXVI, col. 782.
Grenfell, Bernard P. y Arthur S. Hunt, *New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel*, Oxford, 1904.
Gubernatis, Angelo de, *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*, trad., 2 partes, Leipzig, 1874.
Guignebert, Charles, «Quelques Remarques sur la perfection et ses voies dans le mystère Paulinien», en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (Strasbourg) VIII (1928), pp. 412-429.
Hahn, Christoph Ulric, *Geschichte der Waldenser und verwandter Sekten, quellenmässig bearbeitet*, vol. II de la *Geschichte der Ketzer im Mit-*

telalter, besonders im 11., 12. und 13. Jahrhundert, nach den Quellen bearbeitet, Stuttgart, 1845-1850 (vol. II, 1847).
Harnack, Adolf von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. I: *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen, [5]1931.
Hauck, Albert, *v. Realencyclopädie.*
Heidegger, Johann Heinrich, *Quaestiones ad textum Lucae* VII, 12-17 [s. l.], 1655.
Hellwig, Christoph von, *Neu eingerichtetes Lexicon medico-chymicum, oder Chymisches Lexicon*, Frankfurt a. M.-Leipzig, 1711.
Hennecke, Edgar [ed.], *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen, [2]1924.
[Hermas,] *Hermae Pastor, Graece add. vers. Lat.... e cod. Palatino recens. Osc. de Gebhardt, Ad. Harnack* (Patrum apostolicorum opera, fasc. III), Leipzig, 1877.
Hertz, Martin, *De P. Nigidii Figuli studiis atque operibus*, Berlin, 1845.
Hippolytus [Hipólito], *Elenchos* [= *Refutatio omnium haeresium*], ed. de Paul Wendland (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte), Leipzig, 1916.
—, «Kommentar zu Daniel (Eis ton Daniel)», *Werke* I, ed. de G. N. Bonwetsch y H. Achelis (Die griechischen christlichen Schriftsteller), Leipzig, 1897.
Pastor de Hermas, *v.* Hermas.
Hölderlin, Friedrich, *Gesammelte Werke*, ed. de Wilhelm Böhm, vol. II: *Gedichte*, Jena, [2]1909.
Homer [Homero], *Werke*, trad. de Johann Heinrich Voss, 2 vols., Stuttgart-Tübingen, 1842.
Honorio (de Autun), *Speculum de mysteriis ecclesiae*, en Migne, PL CLXXII, cols. 807-1108.
Hugo (de Estrasburgo), *Compendium theologicae veritatis*, Venezia, 1492.
Hurwitz, Sigmund, «Archetypische Motive in der chassidischen Mystik», en *Zeitlose Dokumente der Seele* (Studien aus dem C. G. Jung-Institut III), Zürich, 1952.
I Ging [*I Ching*]. *Das Buch der Wandlungen*, trad. y ed. de Richard Wilhelm, Jena, 1924.
Ideler, Christian Ludwig, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*, Berlin, 1809.
Ignacio de Loyola, *Geistliche Übungen*, trad. de Alfred Feder; ed. de Emmerich Raitz von Frentz, Freiburg i. B., 1939. [*Ejercicios espirituales*, Sal Terrae, Santander, 1991.]
Ireneo (obispo de Lyon), *Contra omnes haereses libri quinque*, ed. de J. E. Grabe, London, 1702.
Isidoro (de Sevilla), *Liber etymologiarum*, Basel, 1489.
Jacobi, Jolande, *Die Psychologie von C. G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk*, Rascher, Zürich, 1945; nueva ed., Walter, 1978.
Jeremias, Alfred, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde*, Leipzig, 1906.
Josefo, Flavio, «Contra Apionem», en *Des Fürtrefflichen Jüdischen Geschicht-Schreibers F' J' Sämmtliche Wercke, als zwanzig Bücher von den alten Jüdischen Geschichten* [*Antiquitates Judaicae*], Tübingen, 1735.

Juan Crisóstomo, *Responsiones ad orthodoxas*, en *Justini opera spuria*, Migne, PG-L, VI, cols. 1249-1400.
Jung, Carl Gustav[1], «Sobre la psicología de lo inconsciente» (1917/1926/1943), OC 7,1.
—, «Instinto e inconsciente» (1919/1928), OC 8,6.
—, *Tipos psicológicos* (1921/1960), OC 6.
—, *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* (1928), OC 7,2.
—, «Sobre la energética del alma» (1928), OC 8,1.
—, «Acerca de la empiria del proceso de individuación» (1934/1950), OC 9/1, 11.
—, *Psicología y religión* (1938/1940), OC 11,1.
—, «Sobre el simbolismo del mándala» (1938/1950), OC 9/1,12.
—, «Sobre el renacer» (1940/1950), OC 9/1,5.
—, «El símbolo de la transformación en la misa» (1942/1954), OC 11,3.
—, «Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad» (1942/1948), OC 11,2.
—, *Paracelsica*, Rascher, Zürich, 1942:
– «Paracelso como médico» (1941), OC 15,2;
– «Paracelso como fenómeno espiritual» (1942), OC 13,4.
—, «Acerca de la psicología de la meditación oriental» (1943/1948), OC 11,14.
—, «El espíritu Mercurio» (1943/1948), OC 13,2.
—, *Psicología y alquimia* (1944), OC 12.
—, «El árbol filosófico» (1945/1954), OC 13,5.
—, «El enigma de Bolonia» (1945), en *Mysterium coniunctionis*, OC 14.
—, «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares» (1946/1948), OC 9/1,8.
—, *La psicología de la transferencia* (1946), OC 16,12.
—, «Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico» (1947/1954), OC 8,8.
—, *Symbolik des Geistes* [*Simbología del espíritu*]. *Studien über psychische Phänomenologie* (Psychologische Abhandlungen VI) Rascher, Zürich, 1948; nueva ed. 1953. [OC 18,90; 9/1,8; 13,4; 11,2; 11,14.]
—, «Über das Selbst», en *Eranos-Jahrbuch* (1948), Rhein, Zürich, 1949. [V. cap. IV del presente vol.: «El sí-mismo».]
—, *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume* (Psychologische Abhandlungen II), Rascher, Zürich, 1948; 1965; Walter, Olten, 1971. [OC 8 (1967, ed. completamente revisada: 1976, [4]1982).]
—, *Gestaltungen des Unbewussten* [*Formaciones de lo inconsciente*], con una contribución de Aniela Jaffé (Psychologische Abhandlungen VIII), Rascher, Zürich, 1950. [Las contribuciones de Jung: OC 15,7 y OC 9/1,5; 9/1,11; 9/1,12.]
—, *Das göttliche Kind* (1951), en Jung, C. G. y Karl Kerényi.
—, *Respuesta a Job* (1952), OC 11,9.
—, *Símbolos de transformación* (1952/1912), OC 5.

1. Obras mencionadas en este volumen, en orden cronológico.

—, «Sincronicidad como principio de conexiones acausales» (1952), OC 8,18.
—, «Acerca de la psicología de la figura del pícaro» (1954), OC 9/1,9.
—, *Von den Wurzeln des Bewusstseins* [*Las raíces de la consciencia*]. *Studien über den Archetypus* (Psychologische Abhandlungen IX), Rascher, Zürich, 1954. [OC 18,58; 9/1,1; 9/1,3; 9/1,4; 13,2; 11,3; 13,5; 8,8.]
—, *Mysterium coniunctionis* I y II (1955/1956), OC 14.
Jung, C. G. y Karl Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind/Das göttliche Mädchen*, Rhein, Zürich, 1951.
Jung, C. G. y Wilhelm, *v.* Wilhelm y Jung.
Kautzsch, E., *v. Apokryphen, Die,* y *Pseudoepigraphen.*
Kelchner, Ernst, *Der «Enndkrist» der Stadt-Bibliothek zu Frankfurt a. M. Fcsm.-Wiedergabe. Hg. und bibliographisch beschrieben*, Frankfurt a. M., 1891.
Kena-Upanishad, *v.* Deussen, *Sechzig Upanishad's.*
Kepler, Johann, «Discurs von der grossen Conjunction», en *Johannis Kepleri Astronomi Opera Omnia*, ed. de Ch. Frisch, 8 vols., Frankfurt a. M., 1858-1871 [vol. VII, pp. 697-711].
Khunrath, Heinrich, *Von hylealischen, das ist, primaterialischen catholischen oder algemeinem natürlichen Chaos*, Magdeburg, 1597.
Kircher, Athanasius, *Arithmologia, sive De abditis numerorum mysteriis*, Roma, 1665.
Kirchmaier, Georg Caspar, *Disputationes theologicae*, Jena, 1736.
Knapp, Martin Johann, *Antischia: Ein Beitrag zum Wissen um die Präzession im Altertum*, Basel, 1927.
Kohut, Alexander, «Die talmudisch-midraschische Adamssage», en *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* XXV (Leipzig) (1871), pp. 59-94.
Koran, Der. Aus dem Arabischen wortgetreu übersetzt und mit erläuternde Anmerkungen versehen von I. Ullmann, Bielefeld, [4]1857.
Lagarde, Paul Anton [anteriormente P. A. Boetticher], *Clementina*, Leipzig, 1865.
Laiblin, Wilhelm, «Vom mythischen Gehalt unserer Märchen», en Schloz, Wilhelm, y W. Laiblin, *Vom Sinn des Mythos*, Stuttgart, 1936.
Lévy-Bruhl, Lucien, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Travaux de l'Année sociologique), Paris, 1912.
Lexikon, Ausführliches, der griechischen und römischen Mythologie, ed. de W. H. Roscher *et al.*, 11 vols., Leipzig, 1884-1890.
Lexicon, Neu eingerichtetes, medico-chymicum oder Chymisches Lexicon, ed. de L. Christoph Hellwig, Frankfurt-Leipzig/Erfurth, 1711.
Libavius, Andreas, *Alchymia... recognita, emendata, et aucta*, Frankfurt a. M., 1606.
Liber sententiarum, *v.* Agustín de Hipona.
Lightfoot, Joseph Barber, *Notes on Epistles of Saint Paul*, London, 1895.
Maag, Victor, «Jahwäs Heerscharen», en *Schweizerische theologische Umschau* (Bern) XX (1950), pp. 27-52.
Macrobius, Ambrosius Theodosius [Macrobio], «Commentarium in Somnium Scipionis», en *Opera*, ed. de F. Eyssenhardt, Leipzig, 1893.

Maier, Michael(is), *De circulo physico quadrato, hoc est auro, etc.*, Oppenheim, 1616.
—, *Secretioris naturae scrutinium chymicum* [*Scrutinium chymicum*], Frankfurt a. M., 1687.
—, *Symbola aureae mensae duodecim nationum*, Frankfurt a. M., 1617.
Maimon Mose ben, *Führer der Unschlüssigen. Ins Deutsche übertragen und mit erklärenden Anm. versehen von Adolf Weiss* (Philos. Bibliothek 1840 b c), Leipzig, 1923/1924, 3 vols. [citado como Maimónides, *More Nebukhim*]. [*Guía de perplejos*, Trotta, Madrid, [5]2008.]
Mangetus, Joannes Jacobus, *v.* (A) BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA.
Mariette, François Auguste Ferdinand, *Dendérah*, Paris (imp. en Alejandría), 1875, 5 vols. con tablas, Paris, 1870-1874.
Masenius, Jacobus, *Speculum imaginum veritatis occultae, exhibens symbola, emblemata, hieroglyphica, aenigmata etc.*, Köln, 1714.
[Mechthild de Magdeburgo,] *Das fliessende Licht der Gottheit der M' von M'. Ins Neudeutsche übertragen und erläutert von Mela Escherich*, Berlin, 1909.
Meerpohl, Franz, *Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein* (Abhandlungen zur Philologie und Psychologie der Religion X), Würzburg, 1926.
Melitón de Sardes, *Ad Autolycum*, en Migne, PG IV, col. 1080.
Meyer, Karl H., *Altkirchenslavisch-griechisches Wörterbuch des Codex Suprasliensis*, Glückstadt-Hamburg, 1935.
Midrash Tanhuma (Shemoth) [hebreo], ed. de Salomon Buber, Wilna, 1885.
Migne, Jacques Paul [ed.], *Patrologiae cursus completus*:
- Patrologia Latina [PL], 221 vols., Paris, 1844-1864.
- Patrologia Graeca [PG], 166 vols., Paris, 1857-1866.

Muhammad Ibn Jarīr Abū-Jaffar Al-Tabarī, *Chronique*, trad. fr. de Hermann Zotenberg, 4 vols., Paris-Nogent-le-Rotrou, 1868-1874. [Vol. IV.]
Münter, Friedrich, *Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen*, Altona, 1825.
—, *Der Stern der Weisen. Untersuchungen über das Geburtsjahr Christi*, Kopenhagen, 1827.
Mylius, Johann Daniel, *Philosophia reformata continens libros binos*, Frankfurt, 1622.
Mystiker, Deutsche, des 14. Jahrhunderts, ed. de Franz Pfeiffer, 2 vols., Leipzig, 1845/1857.
[Nathan, Rabbi,] *Abot de R' N'*, *v.* Scheftelowitz.
Nelken, Jan, «Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen», en *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Leipzig-Wien) IV (1912), pp. 504-562.
Neumann, Erich, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, prólogo de C. G. Jung, Rascher, Zürich, 1949.
Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, *Werke* VI, Leipzig, 1901. [*Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2003.]
Nigidius Figulus, *v.* Hertz.
Nostradamus [Nostredame], Michel, *Vrayes Centuries et Prophéties de Maistre Michel Nostredame*, Amsterdam, 1667; Köln, 1689.
Oracula Sibyllina, *v. Sibyllina Oracula.*

Orígenes, *Commentaria in Genesim*, en Migne, PG XII, cols. 47-92.
—, *Contra Celsum*, en Migne, PG XI, cols. 641-1632. [*Contra Celso*, BAC, Madrid, 2001.]
—, *De principiis*, en Migne, PG XI, cols. 115-414.
—, *De oratione*, en Migne, PG II, cols. 415-562.
—, *In Genesim homiliae*, en Migne, PG XII, cols. 145-262.
—, *In Leviticum homiliae*, en Migne, PG XII, cols. 405-574.
—, *In Lucam homiliae*, en Migne, PG XIII, cols. 1801-1902.
—, *In Numeros homiliae*, en Migne, PG XII, cols. 583-806.
—, *Selecta in Genesim*, en Migne, PG XII, cols. 91-146.
—, *v.t.* Adamantius.
Orosio, *Ad Aurelium Augustum commonitorium de errore Priscillianistarum ed Origenistarum* ed. de Georg Schepps (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XVIII), Wien-Leipzig, 1889, pp. 151-157.
Pantheus, Joannes Augustinus, *Ars transmutationis metallicae*, Venezia, 1519.
Paracelso (Theophrastus Bombastus von Hohenheim), *Sâmtliche Werke*, ed. de Karl Sudhoff y Wilhem Matthiesen, 15 vols., München-Berlin, 1922-1935. En el presente vol. se cita el vol. III: «De vita longa» [pp. 247 ss.]; «De mumia libellus» [pp. 375 ss.]; «Fragmentarische Ausarbeitungen zur Anatomie» [pp. 459 ss.].
—, *Volumen Paramirum und Opus Paramirum*, ed. de Franz Strunz, Jena, 1904 [«De causis morborum invisibilium», pp. 291 ss.].
Pauli, Wolfgang, «Der Einfluss archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler», en Carl Gustav Jung y Wolfgang Pauli, *Naturerklärung und Psyche* (Studien aus dem C. G. Jung-Institut IV), Rascher, Zürich, 1952.
[Paulino de Nola,] *S. Pontii M. Paulini Carmina*, ed. de Wilhelm Hartl (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXX), Wien, 1894.
Pernety, A. J., *Dictionnaire mytho-hermétique*, Paris, 1787.
Peters, Christian Heinrich Friedrich y Edward Bell Knobel, *Ptolemy's Catalogue of Stars. A Revision of the Almagest*, Washington, 1915.
Petrus Aliacus (Pedro de Aliaco), *v.* Ailly, Pierre d'.
[Philo Iudaeus Alexandrinus [Filón de Alejandría],] *Ph'i A'i libellus de opificio mundi*, ed. de Leopoldus Cohn (Breslauer philologische Abhandlungen IV/4), Breslau, 1889. [«La creación del mundo según Moisés», en Filón de Alejandría, *Obras Completas*, vol. I, Trotta, Madrid, 2009, pp. 95-158.]
Picinellus (Picinello), Philippus, *Mundus symbolicus*, Köln, 1681.
Pistis Sophia. Ein gnostisches Originalwerk des dritten Jahrhunderts aus dem Koptischen übersetzt, ed. de Carl Schmidt, Leipzig, 1925. [*La gnosis eterna* II. *Pístis Sophía / Fe Sabiduría*, Trotta, Madrid, 2007.]
Plinius, Secundus C. [Plinio], *Naturalis historiae libri XXXVII*, Rec. Car. Mayhoff, 6 vols., Leipzig, 1875-1906: alemán: *Die Naturgeschichte des P' S' C'*, ed. de G. C. Wittstein, 6 vols., Leipzig, 1881-1882. [*Historia natural*, Gredos, Madrid, 4 vols., 1995ss.]
[Plotino,] *Plotini opera*, ed. de Paul Henry y Hans-Rudolf Schwyzer (Musaeum Lessianum Series philosophica XXXIII), 2 vols., Paris-Bruxe-

lles, 1951/1959 [vol. I: Enéadas I-III; vol. II: Enéadas IV-V]. [*Enéadas*, Gredos, Madrid, 3 vols., 1985ss.]

[Plutarco,] *De Iside et Osiride*; alemán: *P' über Isis und Osiris. Nach neuverglichenen Handschriften mit Übersetzungen und Erläuterungen*, ed. de Gustav Parthey, Berlin, 1850. [*De Isis y Osiris. Obras morales y de costumbres* VI, Gredos, Madrid, 1995.]

—, «Quaestiones convivales», en *Plutarchi Moralia*, ed. de C. Hubert *et al.*, vol. IV, Leipzig, 1925.

Pohl, Otto, *Das Ichthysmonument von Autun*, Berlin, 1880.

Polemon, *De physiognomia liber*, ed. de Georg Hoffmann (Scriptores physiognomici Graeci et Latini, ed. de Richard Foerster), 2 vols., Leipzig, 1893 [vol. I, pp. 93-294].

Pordage, John, *Sophia: das ist Die holdselige ewige Jungfrau der Göttlichen Weisheit*, Amsterdam, 1699.

Preisendanz, Karl [ed.], *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, 2 vols., Leipzig 1928/1931.

Prisciliano, *[Opera] Priscilliani quae supersunt*, ed. de Georg Schepps (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XVIII), Wien, 1889.

Prosper Aquitanus, *v.* Agustín de Hipona [Sententiae ex Augustino].

Psellus, Michael, «De daemonibus, en *Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum, etc.*, ed. de Marsilio Ficino, Venezia, 1497 (fol. N-N VI^{v}).

Quispel, Gilles, «Philo und die altchristliche Häresie», en *Theologische Zeitschrift* (Basel) V (1949), pp. 429-436.

—, «Note sur "Basilide"», en *Vigiliae christianae. A Review of Early Christian Life and Language* (Amsterdam) II (1948), pp. 115-116.

Rabano Mauro, *Allegoriae in Sacram Scripturam*, en Migne, PL CXII, cols. 849-1088.

Rahner, Hugo, «Flumina de ventre Christi», en *Biblica* (Roma) XXII (1941), pp. 269-303 y 367-403.

Ramsay, William Mitchell, «The Cities and Bishoprics of Phrygia», en *Journal of Hellenic Studies* (London) IV (1883), pp. 370-436.

[Rashi (Solomon ben Isaac of Troyes),] *Pentateuch with Targum Onkelos... and Rashi's Commentary*, trad. de M. Rosenbaum y A. M. Silbermann, 5 vols., London, 1929-1934.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, ed. de Albert Hauck, 3.ª ed., 24 vols., Leipzig, 1896-1913.

Reitzenstein, Richard, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904.

Reitzenstein, Richard, y H. Schäder, *Studien zum antiken Syncretismus aus Iran und Griechenland* (Studien der Bibliothek Warburg VII), Leipzig-Berlin, 1926.

Rigveda (Rgveda, Rig-Veda), *v.* Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie.*

Ripley, George, *Chymische Schriften*, Erfurt, 1624.

—, *Opera omnia chemica*, Kassel, 1649.

—, *v.t.* (A) THEATRUM CHEMICUM XI

Roberts. R., «Jesus or Christ? – A Reply», en *The Quest. A Quarterly Review* (London) II (1911), pp. 108-125.

Roscher, Wilhelm Heinrich, *v.* Lexikon, extenso.

Rousselle, Erwin, «Seelische Führung im lebenden Taoismus», en *Eranos-Jahrbuch* I (1933), Zürich, 1934.
Rulandus, Martinus, *Lexikon alchemiae*, Frankfurt a. M., 1612.
Rupescissa, Ioannes de, «De confectione veri lapidis philosophorum», *v.* Gratarolus [que contiene este texto en su obra].
—, *La Vertu et la propriété de la quinte essence*, Lyon, 1581.
Ruska, Julius Ferdinand, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg 1926.
—, *Turba philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*, Berlin, 1931.
—, «Die Vision des Arisleus», en *Historische Studien und Skizzen zu Natur- und Heilwissenschaft* (Homenaje a Georg Sticker con motivo de su 70 aniversario), ed. de Karl Sudhoff, Berlin, 1930.
Schärf, Riwkah, «Die Gestalt des Satans im Alten Testament», en C. G. Jung, *Symbolik des Geistes*.
Scheftelowitz, I., «Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum», en *Archiv für Religionswissenschaft* (Leipzig) XIV (1911), pp. 1-53 y 321-392.
Schmidt, Carl, *v. Pistis Sophia*.
Schoettgen, Christian, *Horae Hebraicae et Talmudicae*, 2 vols., Dresden-Leipzig, 1733/1742.
Schreber, Daniel Paul, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, nebst Nachträgen und einem Anhang*, Leipzig, 1903.
Scott, Walter, *Hermetica*, 4 vols., Oxford, 1924-1936.
Senard, M(arcelle), *Le Zodiaque, clef de l'ontologie. Appliqué à la psychologie*, F. Roth & Cie., Lausanne, 1948.
Shaare Kedusha, *v.* Vital Hayim.
Shatapatha-Brahmana, trad. de Julius Eggeling (Sacred Books of the East XII, XXVI, XLI, XLIII y XLIV), Oxford, 1882-1900.
Sibyllina oracula. Ex veteribus codicibus emendata... studio Servatii Gallaei, Amsterdam, 1689.
Silberer, Herbert, *Der Zufall und die Koboldstreiche des Unbewussten* (Schriften zur Seelenkunde und Erziehungskunst III), Bern-Leipzig, 1921.
Smith, E. N., *The Zodia or the Cherubim in the Bible and the Cherubim in the Sky*, London, 1906.
Söderberg, Hans, *La Religion des Cathares*, Uppsala, 1942.
Sohar, Der, *v. Zohar, The*.
Spiegelberg, W., «Der Fisch als Symbol der Seele», en *Archiv für Religionswissenschaft* (Leipzig) XII (1909), pp. 574-575.
Stephanus Cantuarensis (de Canterbury), *Liber Allegoricus in Habacuc*, *v.* Picinellus.
Strauss, Heinz Arthur, *Die Astrologie des Johannes Kepler*, München-Berlin, 1926.
Sinesio de Cirene, *Hymni et opuscula*, ed. de Nicolas Terzaghi, 2 vols., Roma, 1944.
Tabari, *v.* Muhammad Ĭbn Jarīr Abū-Jaffar Al-Tabarī.
Tabula Smaragdina, *v.* Ruska.
Tacitus (Publio Cornelius) [Tácito], «Historiarum libri V», en *P' C' T' libri qui supersunt*, rec. Carolus Halm, 2 vols. [1], Teubner, Leipzig-Berlin, 1926/1928. [*Historias*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1996.]

Talmud. Der Babylonische, hebreo y alemán; incluye la *Misnah* completa, ed. de Lazarus Goldschmidt, 9 vols., Leipzig-Den Haag, 1899-1935 [Talmud de Babilonia, trad. de A. J. Weiss, Acervo Cultural, Buenos Aires, 1968 ss.].

[*Targum del Cantar de los Cantares*] *The Targum to the Song of Songs*, trad. ingl. de Hermann Gollancz, London, 1908.

Taciano, *Oratio adversus Graecos*, en Migne, PG VI, cols. 803-888.

Teófilo de Antioquía, *Ad Autolycum*, en Migne, PG VI, cols. 1023-1168.

Tertullian(us), Quintus Septimius Clemens [Tertuliano], *Adversus Marcionem*, en Migne, PL II, cols. 239-526.

—, *Apologeticus adversus gentes pro Christianis*, Migne, PL I, cols. 257-536.

—, *De baptismo*, en Migne, PL I, cols. 1197-1224.

Theodor Bar-Kuni, *Inscriptions mandaïtes des coups de Khouabir*, ed. de H. Pognon, 3 partes, Paris, 1898-1899.

Thiele, Georg, *Antike Himmelsbilder. Mit Forschungen zu Hipparchos, Aratos und seinen Fortsetzern und Beiträgen zur Kunstgeschichte des Sternhimmels*, Berlin, 1898.

Thorndike, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science. During the First Thirteen Centuries of our Era*, 6 vols., New York, 1929-1941 [cit. en el presente volumen: vol. IV].

Tito de Bostra, *Adversus Manichaeos libri III*, en Migne, PG XVIII, cols. 1069-1256.

—, *Tractatus aureus. V.* (A) Artis aurifeae VIII, Bibliotheca chemica curiosa I, y Ars chemica I.

Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*. [*Suma contra los gentiles*, BAC, Madrid, 2 vols., 2007.]

—, *Summa theologica*. [*Suma teológica*, BAC, Madrid, 16 vols., 1954ss.]

Tomás de Aquino [pseud.], «Aurora consurgens sive Aurea hora», en H. Condeesyanus (pseud. de J. Grasseus), *Harmoniae imperscrutabilis chymico-philosophicae, sive Philosophorum antiquorum consentientium... Decas* I... *collectae ab H. C. D... Decas* II... *collecta studio et industria Joannis Rhenani*, Frankfurt a. M., 1625, *v.t.* (A) Artis auriferae V.

Turba Philosophorum, *v.* Ruska; además (A) Artis auriferae I, Bibliotheca chemica curiosa II y Theatrum chemicum XIX.

Upanishaden, *v.* Deussen.

Usener, Hermann, *Das Weihnachtsfest* (Religionsgeschichtliche Untersuchungen I), Bonn, ²1911.

[Vaughan, Thomas,] *The Works of Th' V': Eugenius Philaletha*, ed. de A. E. White, London, 1919.

Verae alchemiae artisque metallicae, etc., *v.* Gratarolus.

Virolleaud, Charles, «Note complémentaire sur le poème de Mot et Aleïn», en *Syria* (Paris) XII (1931), pp. 350-357.

—, «La Légende de Baal, dieu des Phéniciens», en *Revue d'études sémitiques* (Paris) C (1935), pp. III-XXI.

Vital, Hayim, *Shaare Kedusha* [Las puertas de la santidad], hebreo, Jerusalén, 1926 [1.ª ed. Constantinopla, 1731].

Vollers, Karl, «Chidr», en *Archiv für Religionswissenschaft* (Leipzig) XII (1909), pp. 234-284.

Wackerbarth, Graf August Joseph Ludwig von, *Merkwürdige Geschichte des weltberühmten Gog und Magog*, Hamburg, 1820.
Waite, Arthur Edward, *Lives of Alchemistical Philosophers*, London, 1888; nueva ed. 1955.
—, *The Hermetic Museum Restored and Enlarged*, 2 vols., London, 1893 [original: (A) MUSAEUM HERMETICUM].
—, *v.t.* Vaughan.
Weiss, Johannes, *Das Urchristentum*, ed. y ampl. de Rudolf Knopf, 2 partes [en un solo vol.], Göttingen, 1914/1917.
White, Victor, «Eranos, 1947, 1948», en *Dominican Studies*, 2 vols., Oxford, 1949 [cit. en el presente volumen: vol. II, pp. 399-400].
Wickes, Frances G., *Von der inneren Welt des Menschen*, prólogo de C. G. Jung (trad. de *The Inner World of Man*), Rascher, Zürich, 1952.
Wilhelm, Richard y C. G. Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, un libro de la vida chino, con un comentario europeo de C. G. Jung, Dorn, München, 1929. Nueva ed., Rascher, Zürich, 1938. Nuevas ediciones 1939, 1944, 1948, 1957 y Walter, Olten, 1974. [La contribución de Jung: «Comentario al libro *El secreto de la Flor de Oro*» (OC 13,1).]
Wirth, Albrecht, *Aus orientalischen Chroniken*, Frankfurt a. M., 1894.
Wischnitzer-Bernstein, Rahel, *Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst*, Berlin, 1935.
Wünsche, August, *'אדר' המש'ח oder die Leiden des Messias in ihrer Übereinstimmung mit der Lehre des Alten Testaments und den Aussprüchen der Rabbinen, etc.*, Leipzig, 1870.
Zohar, The. Translated by Harry Sperling and Maurice Simon, 5 vols., London, 1949.

ÍNDICE ONOMÁSTICO*

Abarbanel (Abrabanel), Isaac: 128, 168
Abraham Ben Chijja, rabino: 128
Abraham Eleazar: 202
Abu-ma-ashar (*v.* Albumasar)
Adán Escoto: 158
Adler, Alfred: 253
Agustín de Hipona (san): 71s., 73[20], 80, 89ss., 95, 127[1s.], 132[43], 133[45], 147[74], 157, 174, 185, 228, 243, 285
Ailly, Pierre d' (*v.* Pedro de Aliaco)
Alberto Magno (san): 130[39], 133[45], 143, 404
Albumasar/Abu-ma-ashar (Ja'far ibn Muhal-Balkhi): 128, 130[35, 39], 133[45], 151[2], 153s.
Alciati, Andrea: 243
Alejo Comneno, emperador: 229
Allenby, Amy Ingeborg: 427[3]
Amalrich von Bena: 138
Amalrico (*v.* Amalrich von Bena)
Ambrosio: 143, 373[41]
Anacreonte: 331
Andrés, apóstol: 145
Anger, Rudolf: 128[12]
Apeles: 128
Apolonio de Tiana: 193[1]
Arato: 147[80]
Aristóteles: 92, 197[11]
Artefio: 204[36], 227[87]
Augurelo, Juan Aurelio: 367[26]

Bacon, Roger: 143, 154, 404
Bardesanes: 99
Basílides, basilidianos, basilidiana (doctrina): p. V, 118ss., 290[8], 297, 366, 370[31], 428
Basilio, obispo bogomilo: 229
Basilio el Grande: 80, 82-85, 114, 199
Benito, san; benedictinos: 137, 141
Benoist, Jean: 225
Bernardo de Claraval, san: 192
Bernardo Trevisano: 220, 377[53]
Berthelot, Marcellin: 118[84], 194[5], 220[74], 241[5, 15], 244[26], 307[33], 376[46], 377[50, 53], 386[75], 420[117]
Böhme, Jacob: 111, 191, 266, 397[90]
Boll, Franz Johannes: 136[48, 50], 146[72], 147[74, 77], 163[4], 166[6], 167
Bouché-Leclercq, Auguste: 129, 136[50], 163[4], 174[32]
Bousset, Wilhelm: 128[20], 168[18], 171, 307[35], 308[39], 325[81], 344[136, 144]

* La numeración de los índices remite al párrafo correspondiente. En el caso de los párrafos no numerados, el número es el de la página y va precedido por «p.» o «pp.». Los números volados o asteriscos indican que la mención se encuentra en una nota perteneciente a ese párrafo. Las remisiones pueden referir a cualquiera de los índices.

Brahe, Tycho: 136[49]
Brugsch, Heinrich: 322[76]
Budge, E. A. Wallis: 129[34], 130[41], 143[64], 187, 322

Cabrol, Fernand: 145[71]
Caesarius Heisterbacensis: 377[52]
Calígula, emperador: 223
Campbell, Colin: 309
Cardano, Jerónimo: 130[35, 39], 136, 151[2]
Carus, C. G.: 11
Caussino, Nicolás: 197, 299
Celso: 128
César Augusto: 223
Chartier, Jean: 215[59]
Christensen, Arthur: 130[36], 389[78]
Chwolsohn, Daniel: 129[23], 307[33]
Cipriano: 174[33]
Clemente de Alejandría: 42, 186, 347, 370[30s.]
Clemente Romano: 99s., 103, 158[24], 191, 299[22]
Collesson, Iohannes: 245, 248
Cumont, Franz: 147[79], 178[45], 186
Cusano, Nicolás: 355[13]

De Goeje, M. J.: 128[15]
De Gubernatis, Angelo: 176
Dee, John: 345
Degenhardo, padre: 215
Demócrito (alquimista): 220[74], 244
Denzinger, Heinrich: 94[46], 138[54], 397[91]
Deussen, Paul: 237[105], 300[25], 348[3], 349[4], 387[76]
Dídimo de Alejandría: 373[40]
Dieterich, Albrecht: 145[71], 190[31]
Diodoro (filósofo megárico): 129[25]
Diodoro Sículo: 129
Diógenes Laercio: 37[4]
Dionisio Areopagita: 80, 87/88, 91
Dioscórides: 241[5]
Dioscuro, sacerdote de Serapis: 244[26]
Dölger, Franz Joseph: 127, 145, 175[37s.], 176[42s.], 177, 188
Domiciano, emperador: 171
Dorneo, Gerardo: 243s., 246, 248ss., 256, 261-266, 270, 281, 292[13], 307[33], 345, 377, 420
Dozy, Reinhart: 128[15]
Dragomanov, M.: 227[86]
Drews, Arthur: 146[72]

Du Cange, Charles: 196[8], 213[51], 239[1]

Eckhart, Maestro: 143, 209, 295, 301ss., 321, 344
Efrén el Sirio (san): 216
Eisler, Robert: 147[75, 77], 162[1], 163[3], 178[52], 186[16]
Eleazar, Abraham (*v.* Abraham Eleazar)
Empédocles: 35
Enrique II, rey: 151
Epicteto: 333[106]
Epifanio: 78[27], 103, 119, 127[1], 129[31], 134[47], 143, 164s., 176, 229, 298, 307, 314, 326
Erman, Adolf: 130[41]
Eubúlides: 37[4]
Euquerio de Lyon: 127[1], 157
Eutimio Zigabeno: 229

Falopio, Gabriel: 243
Faniano, Juan Crisipo: 243
Ferguson, John: 204[37]
Ficino, Marsilio: 78[27], 229[92]
Fierz-David, Hans Eduard: 394[87]
Fierz-David, Linda: 26[3]
Filaleta, Eireneo: 204, 379
Fírmico Materno, Julio: 143
Flacciano, procónsul: 127[1]
Fludd, Robert: 415[109]
Franz, Marie-Louise von: p. 1, p. 3, p. 5, 329[94], 344[142], 416[110]
Freud, Sigmund: 253, 315[60], 316[61], 357
Frey-Rohn, Liliana: p. 5
Frobenius, Leo: 173[26]

Gaedechens, Rudolf: 147[78]
Galileo Galilei: 63
Gamaliel el Viejo, rabino: 175[37]
Gamow, George: 411[107]
Garnerio de Sancto Vittore: 158, 192[33]
Gerardo de Borgo San Donnino: 137
Gerhardt, Oswald: 128[12s., 17], 130
Goethe, Johann Wolfgang von: 325, 338[127], 371
Goodenough, Erwin R.: 127*
Grasseus, Johannes: 215
Gratarolo, Guillermo: 226[84], 357[26]
Gregorio Magno, san: 158, 320[68], 321[71]
Grenfell, B. P.: 69[4], 224[78]
Guignebert, Charles: 333[106]

Hahn, Christoph Ulric: 139, 225[81], 226[83]
Hanan ben Talifa, rabino: 134[46]
Harnack, Adolf von: 99[47], 400[98]
Hartmann, Eduard von: 11
Heidegger, Johann Heinrich: 130[35]
Heliogábalo, emperador: 145[71]
Heráclito: 344, 394[85]
Hermano Klaus/Nicolás de Flüe: 47
Hertz, Martin: 212[46]
Hiparco: 136, 147
Hipócrates: 313[55]
Hipólito: p. V, 117ss., 128[21], 143[68], 176, 215, 267, 288, 290ss., 298, 310-313, 324, 327*, 328, 331, 334, 336, 338, 340, 344, 347, 350[5], 358, 366[22], 369, 402
Hölderlin, Friedrich: 55
Hollandus, Juan Isaac: 373[39]
Homero: 322[75], 326[82], 327, 338, 340[131]
Honorio de Autun: 158[24]
Hugo de Estrasburgo: 133[45], 159[30]
Hunt, A. S.: 69[4], 224[78]
Hurwitz, Sigmund: 357[15], 425[2]
Hurwitz-Eisner, Lena: p. 5

Ibn Esra: 169
Ideler, Christian Ludwig: 189[27s.]
Ignacio de Loyola: 252
Inocencio III, papa: 138, 158
Ireneo: 75[23], 80, 99, 118[85], 120[91], 171[23], 233[99], 307, 340[132]
Isidoro (de Sevilla), san: 239[1]
Isidoro (gnóstico): 370

Jacobi, Jolande: 398[93]
Jacobo de Sarug: 128
Jeans, *sir* James: 409
Jeremias, Alfred: 127[3], 128, 174, 189[29]
Jesús, histórico (*v.t.* Cristo): p. V, 66, 68, 116, 118, 120, 123, 131s., 147, 148[82], 174[33], 277, 284s., 287, 293, 313, 330, 333, 346[154]
Joaquín de Fiore: 137-142, 232, 235, 397[91], 399
Johannes Parisienses: 133[45]
Josefo, Flavio: 129
Jshāq Abravanel Ben Jehuda (*v.* Abarbanel)
Juan, san (*v.t.* Biblia – NT): 122, 225
Juan Crisóstomo: 86
Juan de Lugio: 226
Juan de Rupescissa: 226, 379, 420
Jung, Carl Gustav:
— «Acerca de la empiria del proceso de individuación»: 118[85], 120[92], 297[15], 318[64], 343[135], 355[14], 399[94], 410[104]
— «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares»: 100[49], 141[59], 156[14], 245[28], 317[62], 351[8], 362[19]
— «Acerca de la psicología de la meditación oriental»: 209[41], 236[101], 318[63]
— «El enigma de Bolonia»: 26[3]
— «El espíritu de la psicología»: 3, 13[1], 251[42], 268[1], 278[8]
— «El espíritu Mercurio»: 77[25], 141[60], 212[44], 237[105s.], 259[54], 332[102], 367[24], 372[34], 397[92]
— «El símbolo de la transformación en la misa»: 377[48]
— «Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad»: 70[5], 128[22], 141[60], 237[106], 351*, 397[91]
— *Formaciones de lo inconsciente*: 124[93], 343[135]
— *Instinto e inconsciente*: 13[1]
— *La psicología de la transferencia*: 26[3], 42[7], 117[77, 79], 245[28], 256[49], 328[92], 355[13], 360[17], 363[21], 381[68]
— *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente*: 41[5], 44[2], 116[76], 284[11]
— *Paracelsica*: 332
  – «Paracelso como fenómeno espiritual»: 332**
  – «Paracelso como médico»: 205[38]
— *Psicología y alquimia*: p. 4, 59[8], 60[9], 69[3], 73[22], 116[76], 117[79], 120[92], 143, 178[53], 191[32], 206[40], 212[43], 216[66], 237[103, 106], 240[4], 284, 297[15], 307[33], 311[42], 329[93], 330[96], 352[12], 367[25], 372[35], 375[44], 377[57], 379[62], 382[70], 410[105], 414, 418[112]
— *Psicología y religión*: 142[61], 284[11]
— *Respuesta a Job*: 142[61]
— *Símbolos de transformación*: 173[26], 203[35], 223*, 339*
— «Sincronicidad como principio de conexiones acausales»: 287[1], 409*
— «Sobre el renacer»: 173[29]
— «Sobre el simbolismo del mándala»: 73[21], 209[41], 343[135], 355[14], 410[104]
— «Sobre la energética del alma»: 54[7]

— *Tipos psicológicos*: 52[5], 178[56], 245[29], 350[6], 398[93]
Jung, C. G. y Kerényi, Karl
— *Introducción a la esencia de la mitología*: 59[8]
Jung, C. G. y Wilhelm, Richard
— *El secreto de la Flor de Oro*: 284[11], 352[11], 419
Justino Mártir: 267, 274, 366[22]

Kant, Immanuel: 11
Kassner, Rudolf: 51*
Kazwini: 189
Kelchner, Ernst: 159[30]
Kepler, Johannes: 130[39], 267, 323
Kerényi, Karl (*v.* Jung, C. G.)
Khunrath, Henricus: 143, 241, 345
Kircher, Athanasius: 416ss.
Kirchmaier, Georg Caspar: 178[55]
Knapp, Martin Johann: 136[50]
Knobel, E. B.: 130[38], 149[83]
Kohut, Alexander: 389[78]

Lagarde, P. A. de: 100[51]
Laiblin, Wilhelm: 232[98]
Leclerc, Henri: 145[71]
Leibniz, G. W.: 11, 251[42], 409
León X, papa: 367[26]
Lévy-Bruhl, Lucien: 54
Libavio, Andrés: 243
Lightfoot, Joseph Barber: 333[106]
Luciano: 332
Lutero, Martín: 144, 159

Maag, Víctor: 283[10]
Macrobio: 344[139]
Machomet (*v.* Mahoma)
Magus Philosophus: 257
Mahoma: 130[35], 153, 159
Maier, Michael: 292[13], 344[142], 345, 392s., 396s., 418
Maimónides, Moisés: 178[55], 183[8]
Manget, J. J.: 194[4]
Marción: 89, 128
Marco Antonio: 223
Mariette, François: 129[26]
Marino: 99
Marx, Karl (*v.* marxismo)
Masenio, Jacobo: 239[2]
Mechthild de Magdeburgo: 320s.
Meerpohl, Franz: 344[137]
Meir ben Jizchak, rabino: 181
Messahali: 128[17]
Metodio: 168[15]
Meyer, Karl H.: 227
Monoimos: 340s., 347, 350
Morieno Romano: 256, 258
Mose Ha-darshan, rabino: 167
Münter, Friedrich: 128
Mylio, Juan Daniel: 143[66], 215, 241[6, 9], 292[13], 307[33], 345, 373[38], 376, 377[51]

Nannio de Viterbo: 159[31]
Nelken, Jan: 62[10]
Neumann, Erich: 230[95], 286[12]
Nicolás de Flüe (*v.* Hermano Klaus)
Nietzsche, Friedrich: 410
Nigidio Fíbulo, Publio: 212
Nostradamus, Michel: 151-154, 156[8], 157, 159s., 192s.

Olimpiodoro: 377[53], 420
Orígenes: 70, 74, 79[28], 128, 136, 147[74], 171, 177[44], 320, 336, 370
Orosio: 366[23]
Ostanes: 244[26], 376[46], 386[75]

Pablo, san: 71, 122, 274ss., 299, 333
— Epístolas de san Pablo (*v.* Biblia)
Pantheus, Joannes Augustinus: 215[63]
Paracelso, Teofrasto: 205[38], 251, 281, 334, 376
Parménides (en la lit. alquím.): 213[49], 220
Pauli, Wolfgang: 323[79]
Paulino Nolano: 118[85]
Pedro, apóstol (*v.t.* Biblia): 101s., 145
Pedro Damián: 175
Pedro de Aliaco/Pierre d'Ailly: 128[17], 130[35, 39], 136, 137[53], 138, 153s., 156
Pedro Lombardo: 397[91]
Pernety, Antoine Joseph (Dom): 240, 247
Peters, C. H. F.: 130[38], 149[83]
Picinelo, Felipe: 174[31, 33], 175[36], 187[23], 198s., 210
Platón: 118, 389
— *Fedro*: 118
— *Simposio/El banquete*: 51*
— *Timeo*: 212, 389*
Plinio: 196[9], 197, 214, 223s., 241[5], 274
Plotino: 342

Plutarco: 129, 186, 187[21s.]
Pohl, Otto: 175[38]
Polemón: 129[25]
Pordage, John: 250[40], 373
Prisciliano: 143, 212, 366[23]
Pselo, Miguel: 78[27], 230[92]
Ptolomeo: 128[13], 149[84]

Quispel, Guilles: 119, 120[91], 298

Rabano Mauro: 158
Rahner, Hugo: 336[121], 373[41]
Ramsay, William M.: 127[4]
Ramsés II: 130
Raschi (Salomón Jizchaki, rabino): 133
Reitzenstein, Richard: 128[18], 162, 389[78]
Rhine, J. B.: 287[1]
Ripley, *sir* George (Ripleo): 215, 224, 230[96], 231, 373[38], 393
— *Ripley Scrowle*: 372, 421
Roberts, R.: 346[154]
Rousselle, Erwin: 20[1]
Rulando, Martino: 214[56], 215, 241[12s., 16]
Ruska, Julius Ferdinand: 193[2], 200[20], 213[49], 345[146], 394[86]

Sabelio: 397[91]
Salomón Jizchaki, rabino (*v.* Raschi)
Samuel Ben Gabirol: 128
Saturnino/Satorneilos: 344
Schaeder, H. H.: 389[78]
Schärf, Riwkah: p. 5, 77[24], 185[12], 300, 385[73]
Scheftelowitz, J.: 174[34], 175[37], 178, 180, 181[2], 184
Schelling, F. W. J. von: 11
Schmid, Marie-Jeanne: p. 5
Schoettgen, Christian: 167[11], 335[115]
Schopenhauer, Arthur: 11
Schreber, Daniel Paul: 62[10]
Secundus: 171[23]
Senard, Marcelle: 147[80]
Silberer, Herbert: 251[42]
Simón Mago: 307[33], 344
Sinesio: 178, 244[26]
Smith, E. M.: 147[80], 149[85]
Soederberg, Hans: 228[88]
Spiegelberg, W.: 187[19]
Spitteler, Carl: 25, 424[1]
Stahl, G. E.: 394
Stephanus Cantuarensis: 174[33]
Strauss, Heinz Arthur: 136[51]
Swedenborg, Emmanuel: 310

Tabari: 133[45], 168
Tabit Ibn Qurra: 193
Taciano: 81
Tácito: 129
Tales de Mileto: 243, 311
Teobaldo de Hoghelande: 213, 377[51], 378
Teodoro Bar-Kuni: 307
Teofrasto: 218, 347
Tertuliano: 70, 129, 147[73], 175[37]
Thiele, Georg: 147[76]
Thorndike, Lynn: 153[4], 154[7], 159[31]
Timócares: 147
Tito de Bostra: 85
Tomás de Aquino (santo): 91ss., 143, 276[5]
Trevisano (*v.* Bernardo T.)

Uhlhorn: 400[99]
Usener, Hermann: 164[5]

Valentín, valentinianos: 75[23], 118[85], 171, 298, 307[33], 361, 370[30], 428
Vaughan, Thomas: 204[37]
Vigenero, Blas/Blais de Vigenère: 203, 215, 307[33], 393
Virolleaud, Charles: 181, 182[7]
Vitus, Richardus: 26[3]
Voltaire (François Marie Aronet): 156[8]
Vollers, Karl: 173[29]

Wacker-Barth, conde August J. L. von: 133[45]
Waite, Arthur Eduard: 204[37]
Weiss, Johannes: 333[106]
Werblowsky, Zwi: 105
White, Victor: 112[73], 276[5]
Wickes, Frances G.: 144
Wilhelm, Richard (*v.* Jung, C. G.)
Wirth, Albrecht: 178[50], 180[60]
Wischnitzer-Bernstein, Rahel: 178[49]
Wünsche, August: 167[10], 168[11-14, 16]

Zoroastro/Zaratustra: 344[144], 389[78]
Zósimo de Panópolis: 118[84], 241[17], 243, 258, 307[33], 376[46], 377, 386[75]
— visión de: 283

ÍNDICE DE MATERIAS

Aarón: 168
abaissement du niveau mental: 53, 315
Abercios, inscripción de: 127, 145[21], 172, 178, 180
ablución: 293
Abrahán: 108
aceite/olivo: 143[66], 312
acero/*chalybs*: 204s., 247
acetum: 246
acto sexual/unión carnal: 307[33], 322
Acuario (*v.* zodíaco)
Adán: 69ss., 143, 158, 295, 307, 310, 313, 318s., 321s., 325s., 328, 330, 334, 340[133], 359ss., 365, 367, 369, 375, 378, 384ss., 390, 400, 402
— *secundus* (*v.* Cristo como Adán)
adaptación: 11, 15, 23, 45ss., 50, 297
adivinación/profetización: 127[2], 167s., 223, 232
Adonis: 186, 310
Adyton: 339[128]
Aenigma ex visione Arislei philosophi (*v. Artis auriferae*)
Aenigmata philosophorum (*v. Artis auriferae*)
«Aes Hermetis»: 241
afecto (*v.t.* emoción(es)/emocional): 61, 203[65]
África: 251, 272
Afrodita: 41, 163, 174, 339
ágapes: 147
agathodaimon: 291, 293, 366, 385[72]
agnoia: 299, 300[22]
agnosia: 119, 299, 301[29], 303
agua (*v.t.* elementos): 130, 143, 149[85], 157[19], 173, 176, 198, 200s., 208, 210, 215s., 218, 225, 228, 230, 236s., 243, 245, 265, 274, 281, 288s., 292ss., 307, 311ss., 336, 344, 345[146], 353, 373, 376s., 379s., 393, 414, 420
— bendita: 353
— sanadora: 353
— viva (*v. zön hydor*)
águila: 118, 127, 185
Aion/eón: 75[23], 100, 114, 136s., 140, 149[84], 162, 164, 204, 298, 320, 400
— cristiano: pp. 3s., 147s., 160, 358
— de Acuario: 136, 149[84]
— de Aries: 162, 147
— del carnero (*v.* de Aries)
— de Piscis (*v.t.* pez/peces): p. 3, 142, 172, 177, 233
—, nuevo: 139, 148, 153, 156, 285
aipólos: 338
aire (*v.t.* elementos): 134, 137[53], 204[16], 215, 225, 227[87], 241[16], 345[146], 376s., 380, 393, 420
Aktariel: 110
Alá: 99[47]

alas/alado: 118, 185, 379
albedo: 230, 373
albigenses: 235
alegoría, alegórico(a): 127, 131, 147[76], 162, 187, 194, 210[42], 211, 285, 293, 319s., 326, 336, 369, 375, 377[56], 385, 390
Alejandría, alejandrino: 145, 193, 241[13]
—, himno de: 175[37]
—, Corión de: 164
alexipharmakon: 214, 343[112]
alimento milagroso/comida milagrosa: 66, 147s., 228s., 237
Allegoriae Sapientum (*v.* Manget)
Allegoriae super librum Turbae (*v. Artis auriferae*)
alma/anímico(a) (*v.t.* psique): 11, 20[1], 24s., 32, 40, 47, 54[7], 67, 70ss., 82s., 85, 97, 113s., 118, 120[91], 127[2], 143[64], 147[75], 170, 175[36], 187, 209-212, 214, 219, 241s., 243[19], 244, 249, 252, 268, 275, 281, 283, 285, 299[23], 307[33], 313, 320s., 325, 326[85], 327, 336[120], 342ss., 346s., 349, 366[23], 367, 370, 373, 376[45], 377, 379, 387, 393, 403, 414, 416
alquimia, alquimista(s): p. 3, 72, 117[79], 120, 122s., 141, 143s., 181, 185, 191, 192[36], 193s., 200, 204[35], 209, 213-216, 219, 220[74], 221, 223-226, 230s., 234s., 237, 239-244, 247, 249-252, 256, 259ss., 264-267, 269, 274, 278, 281, 284, 286, 289, 292, 297, 304, 307, 317[60], 322s., 325s., 329, 333[104], 334, 338, 344[142], 345, 358, 367s., 371, 373-376, 377[53], 379, 381, 383, 385, 387ss., 391s., 394-397, 401, 404s., 410, 418ss., 425s., 428
amante: 22, 24, 199, 328
amarillo (*v.* color)
Amón: 130, 322
amoniacal, agua: 239[2]
amor: 30, 35, 105, 169, 174, 197-200, 256, 299, 320, 340
— de Dios/divino: 107, 110s., 198ss.
— divino (*v.* amor de Dios)
— *profanus*: 199
amoraes: 133[46]
amorosa, relación: 363
amorphía/informidad: 118s.
Amós (*v.* Biblia)
amplificación: p. 4, 306, 336, 347, 421
anacoreta: 221
anakainosis (*v.* renovación)
análisis, proceso analítico: 42, 232, 316, 410, 422
anamnesis: 73, 279
anarquía: 100
androginia (*v.* masculino-femenino)
ángel(es): 66, 104, 120[91], 128, 167[8], 174, 188, 225, 305, 307[33], 310, 336, 416, 418
ánima (*v.t.* arquetipo del): 13, 19, 20[1], 25ss., 29ss., 34ss., 39s., 42ss., 53, 56-60, 68, 70, 79, 100, 234, 292, 307[33], 328s., 359s., 369[29], 376[45], 381, 394, 414, 416, 422-425, 427
anima (*v.* alma)
— animal: 20[1], 370[21]
— cristiana: 68
— *mundi* (*v.t.* mundo, alma del): 212, 219, 246, 308
— *rationalis*: 71, 333[105]
— *rerum*: 243[19]
animal: 71, 73s., 100, 129, 224, 291, 369s., 374, 385s., 402
—, alma: 369[29]
— y hombre (*v.* hombre)
animista: 395[88]
ánimus (*v.t.* arquetipo del): 13, 19, 27, 29-36, 39s., 42, 44, 53, 57-60, 70[6], 79, 328s., 381, 422-425, 427
anónimo, tratado: 200, 217, 243, 414[108]
antepasados: 50, 216[67], 422
ánthropos (*v.t.* hombre): p. 3, 118, 296, 304, 308, 310, 312, 318, 320, 366s., 369, 375, 380, 390s., 408, 410
— *archánthropos*: 307, 318
— *pneumatikós*: 118
— *protánthropos*: 307, 326, 332, 334
— *teleios*: 312
Anticristo: p. 3, 68s., 75-79, 113, 116, 130, 133, 141, 149, 151, 153s., 156, 159, 167s., 170, 177, 231, 369
Antigüedad: p. 3, 75, 78, 122, 133, 136, 177, 274, 369, 409
Antiguo Testamento (*v.* Biblia)
Antimesías: 168
antropomorfismo/antropomorfo: 99, 104, 122
Anu: 189s.

año platónico (*v.t.* mes platónico): 136[49], 351
—, dios del: 147
Apocalipsis/apocalíptico(a): p. 3, 68, 104, 127[2], 137, 146, 147[74], 163s., 166s., 171, 178, 181, 336*, 339
Apocalipsis (*v.* Biblia)
Apocalipsis de Baruch (*v.* Biblia – Apócrifos)
apocatástasis: 360, 410
apócrifos (*v.* Biblia)
Apofis, serpiente: 127, 129, 130[40], 173, 178, 181s., 185[11], 281, 290s., 293s., 296s., 311, 356, 365ss., 369-372, 374s., 385s., 387, 389ss., 401s., 404, 410, 418
Apolo: 134, 393, 396
aporrhētos: 313
apostasía: 68[2], 140
apóstol(es), apostólico: 146s., 274, 299
aqua: 143[65], 175[37], 195[6], 200, 218[70], 243, 246, 336, 345[146], 377[51], 380[65], 414
— *doctrinae*: 244, 281, 289, 293, 336
— *permanens*: 143, 234, 292[13], 373, 377[51], 379
aquila (*v.* águila)
aquilón (*v.* viento del norte)
arado/arar: 231, 225
araña: 356
árbol: 69, 78, 105, 302, 356, 372, 373[37], 374
— de la vida: 336[120], 379
— del conocimiento: 372
arcana, sustancia/arcano/*arcanum*: 193s., 204, 215, 224, 234, 237, 239-242, 243[21], 244s., 247, 249s., 264s., 281, 292[13], 306, 345, 374, 376s., 414, 418
arcano, estado: 239, 265, 306
arcanum (*v.* arcana, sustancia)
archegonos: 313
archon/arconte: 104, 118, 128s., 290[8], 297, 325, 400
Aries (*v.* Aion, zodíaco)
Arisleo (*v.t. Artis aurif.*): 200[20], 220
Aristoteles de perfecto magisterio (*v. Theatrum chemicum*)
aritmético(s): 354, 358
Armilo: 168
arquetipo, arquetípico: p. 4, 13, 19, 22, 27, 34, 40s., 55, 70[5], 76, 79, 112[73], 116, 122-125, 141s., 148, 156, 178[55], 205, 208, 216, 234, 257, 261, 278, 284s., 287, 305, 318, 323, 347, 355, 358, 398, 405, 411s., 423, 425, 427
— colectivo: 26
— de la boda: 22, 68
— de la sombra (*v.t.* sombra): 13, 410, 422
— de la totalidad: p. 4, 73, 124, 351
— del ánima: 13, 19, 26, 40
— del ánimus: 13, 19, 27, 40
— del Anticristo: 156
— del cuaternio matrimonial (*v.t.* cuaternio matrimonial): 328[92]
— del espíritu: 141
— del hombre Dios (*v.t.* Hombre-Dios): 283
— del hombre primigenio: 406
— del mándala: 73, 209
— del sí-mismo: 70, 120, 123, 125, 257, 261, 351, 422
— del viejo sabio: 42, 237, 329, 362
Ars chemica/*De arte chemica* (*v.t. Theatrum chem.*): 292[13]
arte: 123, 193, 200, 204, 218, 239, 247ss., 379, 393, 407, 425
artifex: 205[38], 239
Artis auriferae, quam chemiam vocant...: 192[36], 194[4], 195[65], 200[20], 241[7, 9, 17], 256[45, 49], 257[50], 258[53], 307[33], 376[47], 377[51], 378[59, 61], 380[65], 386[74]
ascensión: 118
Ascensión de Isaías (*v.* Biblia – Apócrifos)
ascensus – descensus (*v.t.* ascensión; asunción; descenso a los infiernos): 72, 399
Asia anterior: 229, 267, 278
asimilación (*v.t.* integración): 43, 185, 229, 346
asno: 129, 168
Astarté: 174
astro (*v.* estrella)
astrología; astrológico(a): pp. 3s., 104, 128, 130, 133, 135s., 137[53], 138, 146-149, 151, 154, 156s., 160, 163, 172ss., 177, 193, 215, 230[94], 231ss., 243, 415
astronomía/astrónomo/astronómico(a): 134, 136, 147, 153s., 156[11], 212, 232, 323

asunción/*Assumptio Mariae*: 142
Atargatis: 127, 163, 173s., 186
ateísmo: 170
Atenas; ateniense(s): 274, 299, 316[61]
—, pequeña metrópolis en: 147
atman: 60, 124, 223, 257, 303, 348
átomo: 376, 380, 391, 411s.
Attis: 145[71], 162, 237[104], 310, 334, 339[129]
aureum nostrum: 194
Aurora consurgens (*v. Artis aurif.*)
Authades: 307[33]
autista: 17
autoerotismo/autoerótico: 17
Autógenes: 307[33]
autopator: 119, 298
autoridad: 48s., 236
avatar: 272
ave/pájaro: 127, 129, 185, 224, 234, 356
— del alma: 187
aztecas, los: 222
azufre: 218 (*v.t.* sulfuro)
azul (*v.* color)

Baal: 182
Bābā Batrā (*v. Talmud*)
Babilonia: 173
Baco (*v.t.* Dioniso): 310
Bactria: 128
Bahman Yast: 169
Balaán: 106, 179
Balac: 107
Barbeló, gnosis de (*v.* gnosis)
Barrabás: 147
Baubo: 24
bautismo: 127, 145, 147, 212, 281, 293
Beati Thomae Aurora consurgens (*v. Harmoniae imperscrutabilis...*)
begardos: 139, 235
beguinas: 235
Behemot: 133, 178, 181, 184s., 188, 228[88]
Belén: 163, 167s.
benedictina, orden (*v.* Benito, san)
beocios: 178
Bereshit Rabba (*v. Midrash*)
Beztadá: 200[26]
Biblia (según el orden tradicional): 68, 143[68], 152, 178[46], 210[42], 276, 313[58], 320[68], 330[95]
— Antiguo Testamento: 126, 128, 283[10], 299s., 329, 331[97], 336, 372, 376, 420[118]
- *Génesis*: 108, 157[19], 225, 230, 288[2], 319, 328[91]
- *Éxodo*: 106s., 329, 362[18]
- *Números*: 106[59], 179, 329, 336[120]
- *Deuteronomio*: 100, 168
- *1 Reyes*: 107
- *Job*: 77, 105, 111, 157s., 167[8], 169s., 181, 185
- *Salmos*: 71[13], 143[65], 167, 169, 327[87], 373[41]
- *Cantar de los cantares*: 168, 198s., 329*
- *Isaías*: 104, 106, 110, 157s., 167, 181s., 184, 221[76], 330[95]
- *Jeremías*: 157s., 321[71]
- *Ezequiel*: 158, 167[8], 188, 191, 203, 304, 379
- *Daniel*: 68[2], 128, 143[68], 189[26], 311, 326[84], 336[121]
- *Amós*: 128
- *Habacuc*: 110
- *Zacarías*: 167[8]
- *Eclesiástico/Jesús ben Sirá*: 198, 210[42]
— Nuevo Testamento: 68, 75, 141, 147s., 171, 277, 299, 369, 385
- Evangelios: 147s., 172, 274, 321[72], 323
  - *Mateo*: 69[4], 105[56], 123, 145ss., 158[24], 167[9], 173, 180[57], 187[24], 292, 299[21], 301, 312[49], 313[58], 339[130], 340[132]
  - *Marcos*: 105[56]
  - *Lucas*: 69[4], 144s., 167[9], 173s., 186[18], 255, 327[87], 340[132]
  - *Juan*: 69[4], 144, 200[26], 225, 230, 269, 288[3], 289, 290[6], 291, 299[22], 312, 314, 316, 327[87], 330, 336, 340[133]
- *Hechos de los apóstoles*: 210[42], 299
- Epístolas de san Pablo a los:
  - *Romanos*: 123
  - *1 Corintios*: 44[3], 71[15], 143, 178[46]
  - *Efesios*: 72[19], 143[64], 177[44], 301[31], 326

- *Filipenses*: 333
- *Colosenses*: 366[23]
- *2 Tesalonicenses*: 68[2]
- *1 Epístola de Pedro*: 143s., 264[57]
- *1 Epístola de Juan*: 68
- *Epístola de Santiago*: 210
- *Apocalipsis/Revelación de Juan*: p. 3, 68, 104, 133[45], 146, 147[74], 163s., 167, 171, 226[83], 233, 339, 366*

— Apócrifos, no canónicos, del Antiguo Testamento
- *Apocalipsis de Baruch*: 178, 181
- *IV Libro de Esra*: 178[49], 185, 228[88]

— Apócrifos del Nuevo Testamento
- *Clementinas*: 99[47], 103[54], 104
- *2 Epístola de Clemente*: 41[6]
- *Ascensión de Isaías*: 104
- *Pastor de Hermas*: 144[70], 162, 352[10]
- *Apócrifo de Juan*: 133
- *Hechos de Tomás*: 178, 307

bien, el: 75, 79[28], 82s., 91, 93, 169
bien y mal: 24, 79[28], 82, 84, 86-89, 91, 93s., 97ss., 103, 123, 158, 169, 255, 423
bienaventuranzas: 66
blanco (*v.* color)
boca: 55, 68[2], 133[46], 174, 288, 311, 320[69], 322, 396
boda (*v.t.* arquetipo de la b.): 22, 245
— del cordero: 22, 68, 425
— «química» (*v.* «boda química»)
«boda química»: 72, 329, 425
bogomilos: 229
bosque/b. primigenio: 208, 210[42]
brahman: 348
Bṛihadâraṇyaka-Upanishad (*v. Upanishad*)
Brimo/Brimos: 339
«Brod-durch-Gott»: 139
brujas, quema de: 271
Buda, budismo: 272, 304
buey(es): 225, 228, 230s.
Bundahišn: 389[78]

Cábala/cabalístico: 105, 111, 168, 191, 267, 335, 342[133], 425
caballo: 356
cabeza(s): 110, 147, 163, 332, 377, 379
— animal: 129[26, 32], 158, 188, 214, 305, 329
—, dos: 130, 187, 203[34]
— humana: 187s., 305
—, siete: 181
caída (*v.* pecado)
caldeos: 172
Cantar de los cantares (*v.* Biblia)
caos: 60, 132, 187, 230, 240s., 304, 307[33], 325, 371, 375s., 382
Capricornio (*v.* zodíaco)
caracol: 356
Carcasona: 225
caritas: 198, 210
carne (*v.* cuerpo)
—, hacerse: 277
carnero (*v.t.* zodíaco: Aries): 145[71], 147s., 162, 167
Cartago: 145[71], 186
casa: 106, 128, 131, 133[45], 170, 186, 200[20], 212, 241[7], 336, 339, 352s., 361, 418
castillo: 352
Cástor: 134
castración: 181[3]
cátaros/cátaro(a): 105, 139, 225s., 228[88], 229, 234s.
católica, Iglesia/catolicismo: 142, 241, 277, 320
Caulacau: 330
causalidad: 84, 251[42], 253, 287[1], 409
caverna: 293
cazador: 174
centro: 1s., 11, 69, 104, 120[91], 205, 209, 218s., 237, 239, 243, 248, 261-265, 292[12s.], 296s., 306, 308, 318, 333, 335s., 343, 352, 373, 390, 402s.
cerebroespinal, síntomas de carácter: 291
César: 274
cetro: 310
Chadir: 173
chalybs (*v.* acero)
chessed (amor): 105
china, chino: 126, 148, 385, 419
chispa: 199, 292, 344
Cibeles: 186

cielo(s)/celeste/celestial: 78, 82[32], 107, 130[39], 225
— astrológico: 148, 187, 212, 240
— asunción/*Assumptio Mariae* (*v.a.*)
— metafísico: 157, 168s., 251[42], 262s., 300, 314, 318, 331, 336, 339, 377
— mítico/Siete Cielos: 104, 187-190, 336, 339, 419
— puntos cardinales: 118[85], 187, 206, 212, 309
—, Reino de los: 69[4], 76, 100, 127[2], 139s., 225, 313, 318, 331, 402s.
— y tierra/celestial-terrenal (*v.t.* tierra y cielo): 132, 157, 187, 189, 218, 220, 224, 250, 262s., 292[13], 314, 340[132], 353, 377[53], 400, 402[100]
ciencias naturales: 52, 66, 143, 208, 235, 251[42], 266s., 269, 274, 368, 404, 409
ciervo: 234
circular, curso (o ciclo de la vida): 211, 417s.
círculo: 20, 35, 60, 105, 118[84], 120[91], 153, 236s., 297, 304, 342s., 345, 351s., 355, 375[43], 377, 379, 389, 393[80], 409, 418
circulus quadratus (*v.t.* cuadratura del círculo): 318
circunambulación: 343, 354
cisne: 134
citrinitas: 195
ciudad celestial: 69, 224, 352
civilización: 151[2]
claros y oscuros (*v.t.* luz; tinieblas): 117, 423
Clemente, Epístola de (*v.* Biblia – Apócrifos)
Clementinas (*v.* Biblia – Apócrifos)
cocodrilo: 130[40], 385
Códex Ashburn: 367
coincidencia de los opuestos/contrarios (*v. coincidentia oppositorum*)
coincidentia oppositorum: 191
coleópteros: 356
color: 34, 192[34], 215
— amarillo: 195
— azul: 214, 353
— blanco: 57, 92, 98, 213[53], 214s.
— negro: 57, 92, 98, 129, 214s., 329
— rojo: 192[34]
— verde: 57, 386[74]
Colosenses (*v.* Biblia)
columna: 69, 335
comida (*v.t.* pez/peces como alimento): 147, 174, 181, 197, 228s.
compensación: 24, 27, 40, 355, 357, 428
complexio oppositorum: 237, 245, 355, 423
compulsiva, neurosis (*v.* neurosis)
comunión: 66
concentración, campos de: 96
concilio Lateranense, IV: 94[46], 137, 138[54]
concorrezanos: 139, 226[83]
concupiscentia: 174, 199
condenación: 112[73], 171
coniunctio oppositorum; unión de los opuestos/contrarios: 124, 142, 216, 237, 264, 310, 418, 425
coniunctiones magnae (*v.* conjunción)
conjunción (astr.): 128, 130, 134, 136, 137[53], 151[2], 153s., 156[11]
conocimiento: p. 5, 6, 14, 33, 39, 42s., 58, 68, 70, 75[23], 76, 84, 100, 102, 112, 120[91], 124, 148, 155, 200[21], 218, 235, 237, 250ss., 261, 268s., 275, 281, 287, 296ss., 305, 312s., 317, 333[106], 336[120], 338, 347, 350, 368, 370, 372, 378, 398, 402, 406s., 409s., 423s., 429
consciencia: p. 4, 1-7, 9, 11s., 18s., 26, 29, 33ss., 39-47, 53, 55, 57, 60ss., 67, 73s., 77, 79, 112, 120, 171, 185, 191, 209, 216, 230s., 237, 249, 251ss., 257, 259, 261, 264, 278, 280, 291, 293, 297ss., 301, 303-306, 308, 310, 312, 316, 320s., 333[106], 338, 346s., 350, 355, 370, 390[79], 402s., 409s., 422s., 426, 428
—, contenidos de la: 1, 316[61]
— de lo inconsciente: 13, 44, 259, 283, 297
consciencia de sí: 298s., 301, 403
consciente: p. 4, 1, 3, 7s., 16s., 25, 27, 40, 41[5], 42, 44, 47, 53, 58, 67, 77, 79, 120, 123, 125s., 141, 156[9], 185, 191, 216, 219, 231s., 259s., 275, 286[12], 298, 300, 303, 308, 355, 377[56], 381, 402, 409s., 412, 418, 429

— – inconsciente: 298
conversión: 73, 259, 264, 286
coral(es): 192[36], 200
Corán: 168, 173[29]
cordero (*v.t.* Cristo): 22, 68, 79, 147, 162, 167[8], 319, 339, 425
Core: 164
Corintios, Epístola a los (*v.* Biblia)
corona: 110[69], 163, 310
corpus mysticum: 60
corzo: 168
cósmica, correspondencia: 336
cosmogonía: 230, 323, 330
cosmos/todo/universo/cósmico(a): 60, 100, 118[85], 120, 187, 194, 212, 221s., 239s., 250[40], 251, 256, 267, 298, 305, 310, 313, 323, 334ss., 340, 375ss., 380, 400, 409
creación/creación del mundo (*v.t.* demiurgo): 70[9], 75[23], 99, 128, 133, 136, 181, 230, 300, 308, 319, 322s., 325, 345, 367, 371, 392, 400
credo (*v.* profesión de fe)
cristianismo, cristiano: p. 3, 41s., 51, 67ss., 74, 76-80, 98s., 103ss., 113ss., 125ss., 130, 133s., 138, 140s., 145, 147s., 150s., 154ss., 160, 165ss., 169-172, 174, 176ss., 185s., 191, 194, 235, 260, 267, 269-276, 278, 281, 283, 291, 294, 299, 314, 318s., 321, 337, 341, 346, 358, 368s., 397, 401ss., 406, 414, 427, 429
— temprano/primitivo: 103s., 113, 127, 170, 174, 185, 191, 291, 294, 402s.
cristianismo petrista: 103
cristianos judíos/judeocristianos (*v.t.* ebionitas): 78[26], 104s., 113, 134, 167
Cristo (*v.t.* Jesús)/Christus/Christi: p. 4, 41, 42[6], 60, 66, 69-75, 77s., 80, 113, 115[74], 116, 118, 120, 122ss., 127, 130[35, 39], 131, 133, 141, 143-149, 153, 156, 158[24], 162, 166ss., 171, 177, 180[57], 187[24], 194, 212, 216, 228-231, 233, 235[99], 237[104], 239, 265, 272, 283-285, 291, 295, 304, 312, 314, 316, 318, 319[67], 320s., 326, 331, 336, 346, 366, 369, 373, 375, 377[56], 380, 385, 390, 401ss., 423
—, androginia de: 319s.
— como Adán: 313, 318, 326, 367, 375
— como año: 153, 156[11], 318
— como Aries: 147[74], 162
— como arquetipo: 70, 116, 123, 283
— como cordero: 79, 147, 319
— como Dios hecho carne: 171
— como dios mistérico: 162
— como imán: 291, 295, 312
— como héroe cultural: 69
— como Hebdomas: 118
— como hombre/h. primigenio: 318, 326, 331, 375, 390
— como hombre primigenio místico (*protánthropos*, Adán): 69
— como *lapis philosophorum*: 122, 216, 286, 326, 401
— como Logos: 75[23], 230, 293, 367
— como *novus sol*: 366
— como *nycticorax*: 127
— como pez (*v.t. ichthys*): 122, 127s., 145, 147ss., 162, 172, 174, 184s., 285, 291
— como Redentor (*v.* Redentor)
— como *Salvator mundi*: 130[39], 177, 286
— como serpiente: 127, 291, 401
— como símbolo del sí-mismo: 68, 76, 79, 115, 123, 229
— como *Tetramorphos*: 69
—, crucifixión de: 79, 118, 123, 130[40], 402
—, descendencia de: 118ss., 144, 290[8]
—, descenso a los infiernos de: 72
— e Iglesia: 319
—, hermano de: 113, 234[100]
— igual esencia con el Padre: 79
—, infancia de: 163
—, nacimiento/natividad de: 130, 134, 146, 172
—, muerte de: 66
—, partenogénesis de: 79
—, pasión de: 118, 423
—, representaciones de: 320
— resucitado: 186[18]
—, sangre de: 143[65], 380
—, transfiguración de: 187[24]
cristología: 172
Cronos (*v.t.* Saturno): 129[25], 215
Cross-cousin-marriage/matrimonio cruzado entre primos: 328[92], 381, 383

crucifijo (*v.t.* Cristo, crucifixión de): 178
crucifixión satírica del Palatino: 129
cruz/crucifixión (*v.t.* Cristo): 79, 118, 125, 129, 130[40], 147, 164, 177, 206, 285, 296, 304, 318, 366[23]
ctónico(a): 24, 42, 64, 116, 158[24], 351, 362[20], 371, 384s., 389, 402, 404
cuadrado (astrología): 151[2], 351, 354, 377, 415, 418
cuadrángulo/cuadrado: 148[82], 188, 408
cuadratura del círculo: 345, 375[43], 377, 379, 418
cuaternidad: 42, 59, 76, 188, 203, 206, 297, 304, 307, 318, 321, 330s., 358, 360, 381-384, 392, 396ss., 405, 409, 416
cuaternio (*v.t.* c. matrimonial; c. de Moisés; c. de la sombra): 42[7], 115ss., 245, 304, 329, 358, 360ss., 365, 370, 374s., 381, 383-386, 395-398, 402-406, 408, 418
cuaternio matrimonial: 42, 117, 328, 361, 363, 381ss., 396
cuatridad: 76, 304, 307[33], 308, 351, 353, 358, 375, 396s., 402, 405, 410
cuchillo: 129[26]
cuentos populares: 100[49], 156[14], 232, 259, 280
cuerno(s): 167, 311, 330
cuerpo (*v.t.* espíritu–alma-cuerpo): 66, 70s., 75s., 82[32], 100, 118ss., 127[2], 130, 174[33], 178, 187, 189, 192[36], 196s., 202, 203[34], 204[36], 205[38], 206, 210[42], 211, 218, 241s., 243[19], 244s., 247ss., 253, 256[49], 310, 326[85], 328[91], 330, 334, 336[120], 347, 349, 362, 366[23], 367, 376[45], 377, 387, 389[78], 393[83], 394[86, 87], 400, 422
— (fís.): 218, 242, 243[19], 393, 395, 405, 416
cuervo: 127, 329
culto: 127, 178[45], 186s.
cultura: 69, 123, 150, 170, 271, 282
cultural, héroe (*v.t.* Cristo): 69, 360

Dägon: 178[45], 186
daimon/demonio: 51, 74, 75[23], 77, 79[28], 85, 93, 94[46], 104, 112[73], 113, 127s., 133[45], 141, 156, 169, 255, 307[33], 311, 356, 385, 422
daktylos: 332
Daniel (*v.* Biblia)
David: 132, 169
Déesse Raison: 155
Deméter: 23
demiurgo, demiúrgico (*v.t.* creación del mundo): 75[23], 118, 120[91], 128, 171, 229, 233, 296s., 299, 306ss., 325, 366s.
demonio (*v. daimon*)
Denderah: 129[26], 147
derecha-izquierda: 99, 104, 107, 280, 408, 409[103], 415
Derketo: 127, 163, 173
descenso a los infiernos: 72
descuartizamiento: 181
deseo: 90s., 100[49], 126, 199
deseos/ἐπιθυμία: 51, 158, 174[33], 203[35], 307[33], 316[61], 370
destillatio circulatoria: 420
destino: 38, 41, 51, 126, 134
Deus
— *absconditus*: 209
— *terrenus*: 289
Deuteronomio (*v.* Biblia)
dharma: 339[128]
día y noche: 57, 187, 400
diablo/demonio: 51, 74, 75[23], 77, 79[28], 85, 93, 94[46], 104, 112[73], 113, 127s., 133[45], 141, 156s., 169, 171, 174, 178, 184, 191, 204[36], 226, 227[86], 229s., 233, 255, 293, 307[33], 312[48], 325, 366s., 371, 385s., 390, 397, 400s., 422, 427
diabolus (*v.* diablo/demonio)
Dicta Belini: 193[1]
dikaiosyné (*v.t.* justicia): 132
diluvio: 149[85], 176
din (justicia): 105
diofisitas: 171
Dioniso (*v.t.* Baco): 134, 332
Dios/divino: 41[5], 42, 55, 60, 68[2], 70, 70[9], 71[16], 72, 74, 77, 79[28], 80-83, 85, 89s., 94s., 99-102, 104, 107-111, 113s., 116, 118, 122, 127ss., 130[39], 139s., 143[64], 145[71], 147, 149[85], 153, 157, 162s., 167, 171, 174, 176, 177[44], 178, 181-185, 187-191, 194, 200, 202, 204, 209, 221s., 225, 230s., 236, 237*, 243, 252, 256, 258s., 264[57], 265, 274, 277, 283s., 294-297, 299ss., 303ss., 307s., 310,

312, 313[58], 318-322, 325, 327, 332s., 336, 339, 342, 345, 347s., 354, 362, 366s., 371, 376, 379, 385s., 389, 397[91], 400, 402, 416ss., 439, 425
—, Hijo de: 70, 77, 79[28], 103, 105, 149[85], 167[8], 229, 286, 293, 385
— Hombre-Dios/Dios hecho hombre (*v.t.* arquetipo del): 66, 148, 284, 320
—, imagen de: 70-73, 99, 105s., 170, 185, 191, 237, 264s., 300, 303, 308, 343
—, libertad de: 80
—, nombre de: 110[69]
— Padre: 170, 200
—, Reino de: 69[4], 310, 346
—, semejanza con: 70, 71[10], 225
—, unidad de: 99, 251
—, voluntad de: 48, 51, 73, 107, 263
— y hombre (*v.* hombre)
diosa: 24, 55, 57, 174
Dioscuros: 134
dioses: 79, 104, 144, 161, 164, 187, 189, 192, 274, 300, 310, 327, 330s., 336, 340, 342, 351, 397
—, par de: 64, 187s.
Diotima: 51
disociación (*v.* personalidad)
división/disociación (*v.t.* personalidad): 73, 184s.
división en cuatro: 351, 379, 400
división en tres (*v.t.* tricotomía): 118
doble (*v.* dualidad)
doctrina/doctrinarismo: 74s., 77, 80, 103, 105, 113, 118, 128, 136[55], 137s., 141, 144, 156, 171, 178, 220, 222s., 229, 240, 243s., 248ss., 257, 264, 267, 270, 272, 278, 281, 288-293, 307, 313, 327, 336s., 344, 367[26], 379, 397[91], 400s., 428
dogma/dogmático(a): 70[5], 72, 77, 85, 112[73], 116, 128[22], 141, 171, 191, 229[93], 237[106], 259, 267, 271s., 274, 276ss., 284, 351*, 397[91], 427
dominicos: 138
draconites: 214
dragón/*draco*: 22, 129, 158, 163, 173, 181, 185, 202, 213s., 240, 307, 336, 369ss., 385, 393[83], 401
dragones, lucha de los: 181[4]
— ballena: 173
dualidad/duplicación: 133[45], 167, 181, 185, 304, 396, 402, 416, 418
dualismo: 76, 85, 89, 99, 103[54], 104, 112, 171, 427
duelo/λύπη: 100[49]
duplicación (*v.* dualidad)
duplicidad: 147[80], 162, 181, 215, 396

Ea: 89[38], 136[49], 186, 243[24]
ebionitas (*v.t.* cristianos judíos): 78, 103, 134, 119, 307
echenais/rémora (*v.t.* pez zool.): 217s., 223ss., 239
Eclesiástico (*v.* Biblia)
Edad Media/Medievo/medieval: 72, 78, 120, 122, 128, 130, 133[45], 136, 180s., 187, 197s., 200, 213s., 232, 235, 242, 276, 292, 320, 334, 367, 369, 409
Edén (*v.t.* paraíso): 311, 332, 373, 402[100]
Efesios, Epístola a los (*v.* Biblia)
Egipto/egipcio(a): 106[57], 128[26], 129[33], 130s., 163, 186s., 189, 203, 267, 309, 321[77], 322, 328, 338, 366
eidos: 64
elefante: 356
elementos: 10, 35, 41[5], 100, 102, 130[39], 177, 225, 250, 256, 258, 262s., 265, 288, 307[33], 334, 345, 351, 375, 376[45], 377, 381, 388, 392-397, 400s., 420
—, mezcla de los: 100, 102, 400
Elena (de Troya): 41
— (de Simón Mago): 307[33]
Eleusis (*v.t.* misterios): 339[129]
Elías: 167, 187[24], 199[18]
elixir vitae: 194
Elogabal (dios del emperador Heliogábalo): 145[71]
emanación: 118, 378
Emaús: 174
emoción(es)/emocional: 10, 15s., 31, 61, 100, 203[35], 208, 212, 280, 287[1], 409[103]
empiria/empírico(a) (*v.t.* experiencia): p. 4, 1s., 6, 11ss., 27, 59s., 63ss., 73, 75s., 84s., 98, 118[85], 120[92], 141, 171, 219, 270, 297[15], 304, 318, 343[135], 350s., 355[14], 363, 399[94], 410[104], 426, 429

enano: 272
enantiodromía: p. 3, 77, 149s., 156, 160, 169, 231, 355, 410
encantamiento:
— amoroso: 213, 216
— contra los malos espíritus: 174
— varita mágica: 326
encarnación (*v.t. incarnatio Dei*): 79, 115, 294, 318, 362, 374, 386
energía: 53, 203[35], 259, 394s.
engendramiento/origen: 313, 321, 340
enkekalymmenos: 37
ennoia: 298, 307[33]
entendimiento: 29, 71, 100, 336, 347
entorno/medio ambiente: 2, 6, 17, 20, 40, 44
Enuma elish: 189
eón (*v.* Aion)
Epidauro: 294
Epifanía, fiesta de la: 164
equinoccial, punto: 130
eros: 20, 22, 29, 33, 37, 41, 51
Esaldaios: 307, 325
escala: 41, 53, 60, 67, 187
escarabajo: 143[64]
esclavitud: 273, 313, 368
Escolástica: 266
escorpión: 129
Esculapio: 385[72]
esféricas, formas circulares o: 351
ESP (*extra sensory perception*), experimentos sobre (*v.t.* Rhine, J. B.): 287[1]
espacio y tiempo: 395s., 398, 409[102]
espacio-temporal, continuo: 45
esperma (*v.t.* semen): 313, 332[103]
espigas: 166, 339
espíritu/espiritual: pp. 3s., 29, 33, 42, 55, 67s., 70ss., 73[20], 75[23], 78, 99[47], 100, 116, 118, 130[39], 131s., 137, 139-143, 147, 149s., 156[14], 157, 159, 176, 178[55], 193, 202, 204, 205[38], 243, 250, 254, 266, 270, 273, 281ss., 291, 301[26], 302, 310ss., 314, 316s., 320, 323, 331, 333, 336s., 339, 347, 351, 357, 359s., 362, 366-369, 370[30], 376[45], 389, 391, 393, 395[89], 403s., 416s.
—, arquetipo del (*v.* arquetipo)
— como pneuma: 369[29], 414
— -alma/-alma-cuerpo: 118, 219, 241, 243[19], 244, 367, 377, 387
— de Dios: 167[8], 230, 376
— del mundo/*spiritus mundi*: 218s.
— en la alquimia: 141, 205, 345, 372, 376, 391
—, enfermedad del: 67
—, historia del: 358, 410
— maligno: 75, 79[28], 158, 174, 192, 283, 425
— Santo/*Spiritus Sanctus*: 137-144, 171[24], 198, 200, 210, 235, 249, 265, 397[91]
— y materia: 147[80], 367, 371, 376
esposa: 41, 72, 319, 321, 359, 396s.
esposo: 23, 322, 381
esquizofrenia: 62
Estado: 282
estados dictatoriales: 96
Estados Unidos: 282
estética: 54
estímulos, procesos constituidos por: 3
estrella/astro/constelación (*v.t.* planetas): 54, 128ss., 136, 145[75], 146, 149, 150, 156s., 163, 172ss., 177, 179s., 189, 201, 204, 206, 215, 310, 344[144], 352, 420
— astrólogos: 136, 146, 157, 193
— fija: 251[42]
— matutina/Lucifer: 127, 157
— Osa Mayor: 188, 190
estrella de mar: 197
estructura del sí-mismo (*v.* sí-mismo)
éter: 118
ethos (*v.* moral)
eucaristía/alimento eucarístico: 127, 174, 178, 184ss., 222, 237, 294
Éufrates: 163, 288s., 311s., 332, 353, 372[33], 374, 396s.
euquitas: 78, 229
Europa/europeo: p. 4, 67, 151[2], 271, 273s., 355
Eva: 319, 321s., 360, 372, 400
Evangelio: 75[23], 139s., 171s., 225[82], 226[84], 230, 269, 274, 276, 285, 336, 428
— *aeterno*: 137, 140, 144
Evangelios (*v.* Biblia)
evangelistas, los cuatro: 69, 304
Éxodo (*v.* Biblia)
experiencia (*v.t.* empiria): 3, 7, 11, 13, 16, 19, 27s., 36, 39, 41, 50, 60-63, 65, 75s., 97s., 116[76], 122, 124, 142,

185, 209, 218s., 232, 246[31], 250, 257, 268, 270s., 276, 284, 297, 302, 304s., 318, 320, 353, 355s., 382, 413, 424, 427ss.
expiación, expiar: 299
éxtasis: 276
extraño, el: 362, 381
Ezequiel, profeta (*v.t.* Biblia): 158, 167[8], 188, 191, 203, 304, 379

falo/fálico/falicismo (*v.t. lingam*): 187, 313, 324, 332, 339[128], 357, 367
fanatismo: 272
fantasía/imaginación: 26, 130[40], 156, 159, 255
Fausto (*v.* Goethe)
fe: 124, 127[24], 128[17], 130[35], 151[2], 243[19], 268s., 274, 276s., 314, 404
Febo: 367[26]
fecundación: 323
Fedro (*v.* Platón)
femenino, lo: 99s., 320s., 383, 393
fenicia: 127, 173, 186
fenomenología: 100[49], 115[74], 278
fenómenos colectivos: 12, 30s., 40, 54, 79, 282, 387
fiesta: 164, 309
fiesta de Heb-Sed del antiguo Egipto: 309
Filipenses, Epístola a los (*v.* Biblia)
filisteos, los: 178[45]
filius macrocosmi: 120, 239, 375
filius philosophorum: 59[8], 120, 194, 239, 334
filius sapientiae: 377
filocrinesis: 133, 409[101]
filosofía: 112[73], 142, 195, 207, 219, 248, 266s., 269, 303
— alquimista: 195, 219, 240, 248, 266
— cristiana: 171
— de la naturaleza: 267
— gnóstica: 368
final de los tiempos: p. 3, 68, 78, 133, 149, 166s., 181
física/físico: 212, 245, 249, 267s., 334, 344, 359, 392, 395, 398, 409[102], 412s., 422
fisiología: 3, 253, 368
flogisto, teoría del: 394s.
flor: 215, 284[11], 302, 352[11], 356, 419
fobias/φόβος: 224, 259
Fomalhaut/Fom-al-haut: 173[25], 174
franciscanos: 137
Frat (*v.* Éufrates)
fratres Liberi Spiritus: 139, 235
«frigios» (*v.* naaseenses)
fuego/*ignis* (*v.t.* elementos): 67, 111, 128, 130, 142, 156, 158, 190s., 195, 197-206, 209-211, 212[48], 218, 221[76], 222, 225, 227[87], 241[16], 265, 290, 345, 353, 376-380, 392-395, 397[90], 415, 420
—, purgatorio: 190, 200, 231
fuente(s)/manantial(es): 127[4], 149[85], 178, 180, 203[35], 208, 236[101], 253, 263, 269, 367[26], 373, 377[48], 378, 423
— curativos: 274
— de la vida: 149[85], 173, 253, 336, 367[26]
funciones: 29, 40, 52, 61, 78, 185, 242, 291, 305, 311, 318, 369, 398, 409s.
— compensatorias: 40
— complementarias: 40

garbha grha: 339[128]
Gargaros, Colina de: 322[75]
gato: 57
Gayomard: 389
gehenna (*v.t.* infierno): 201, 210[42]
Géminis/gemelos (*v.t.* zodíaco): 130, 133[44], 134, 168[11], 187, 213
Génesis (*v.* Biblia)
genitales: 332[103]
geomancia: 415
geometría: 351, 354, 358
germanos: 272
gitano(s): 227[86]
Gloria mundi, alias, Paradysi tabula (*v. Musaeum hermeticum*)
gnosis, γνῶσις, gnóstico(s): p. 3, 71[14], 75, 78[26s.], 80, 99, 104s., 120[91], 133, 141, 148, 171, 178, 233, 239, 243[24], 267, 269, 281, 287, 291s., 296, 298s., 302, 306ss., 310, 313s., 318, 319[67], 333, 336s., 340[133], 344s., 347, 350, 358, 364-369, 381-384, 397, 402s., 409, 428
— alquímica: 296, 383
— de Barbeló: 304, 307[33]
— valentiniana (*v.* Valentín)

Gog y Magog: 133, 168
gracia: 72, 110, 157, 177[44], 198, 210, 274, 278, 298
griego(s): 51, 127[2], 134, 163, 173, 186, 194[5], 241, 267, 275, 307[33], 330, 333, 340[132]
Guijón: 311, 353, 372, 374
Gēryonēs: 330

Habacuc (*v.* Biblia)
Hapi: 188
harmoniae imperscrutabilis: 143[63]
Hécate: 41
Hechos de los apóstoles (*v.* Biblia)
Hechos de Tomás (*v.* Biblia – Apócrifos)
Heimarmene: 148[82], 212[47]
helenismo: 187, 193
Heliópolis: 322
Helios: 327
Hera: 178, 322[75]
Heracles: 134, 288, 290, 292
herejía: 137, 225, 229, 233, 281, 427
hermafrodita/*hermafroditus*: 237, 241, 245, 319, 322, 330, 387, 396
hermana (*v.t.* hermano-hermana): 24, 359, 381, 383
hermano-hermana: 59, 328s., 363, 396
hermano, par de hermanos: 47s., 103, 113, 130s., 133[45], 134, 142, 184, 187, 221, 233[99], 307, 322, 328, 354, 363, 381, 401
Hermes: 41, 240, 274, 313, 324-327, 331, 338[27], 366, 371, 378, 386
— Kriophoros: 162
— Kyllenios/cilénico: 313, 331s.
— Trimegisto: 274, 375[43]
hermético/hermetismo: 204[37], 220, 240[1], 241, 245[30], 247[32], 256, 259, 266, 292[13], 299[19], 345, 375[43], 377-380
Hermetis Trismegisti Tractatus vere aureus (*v. Theatrum chemicum*)
héroe: 67, 69, 163, 173, 274, 338, 360
Heru-Ur: 130, 187, 203[34]
Hiddekel: 353, 372, 374
hieros gamos (*v.t.* boda): 22, 72, 145[71], 322, 339[129]
Hierosólimo: 129[33]
hierro: 90, 163, 166s., 169, 187s., 239, 243, 288, 292, 312
hija: 24, 359s., 362, 383
hijo: 239, 290s., 293, 297, 304s., 307, 310, 400
— de Dios (*v.t.* Cristo): 293, 301, 318, 320s., 397[91]
—, *status* del/era del: 139
— y madre (*v.a.*)
hinduismo: 272
hipocondría: 259
hiranyagarbha/«germen de oro»: 387
histeria: 67, 282, 316[61]
historia/histórico(a): pp. 3s., 57, 59, 69, 85, 113, 116, 123s., 126ss., 133[45], 142, 144, 149s., 151[2], 153, 163, 170, 174, 192, 225, 230, 233, 238, 266, 271, 273ss., 277s., 282-285, 287, 293, 300, 308, 354, 358, 368, 371, 374, 383, 389, 402s., 410, 422, 426
historia de la salvación: 278
hombre (varón): 19, 21s., 27, 29, 32, 35, 41[5s.], 42, 320s., 328s., 360, 363, 365
– mujer: 19s., 27, 29, 32, 35, 41[5s.], 42, 319ss., 328ss., 360, 363, 381, 422, 424
hombre/ser humano/humano(a): 48, 59, 67, 68[2], 71ss., 79, 84s., 95, 104, 114, 116, 118, 120, 123ss., 130[39], 139s., 142, 145, 147, 174s., 178[49], 185, 198, 200, 209, 210[42], 216, 222, 225, 226[84], 231, 239, 243, 248ss., 252s., 255-259, 261, 263s., 271, 274, 278, 291, 293, 295, 297, 299, 301, 303, 307, 310, 312s., 318, 320, 323, 325, 327s., 331, 333s., 339s., 344[142], 347, 360, 365s., 370[30], 385ss., 390, 402s., 410s., 423
— completo (*v. teleios*)
—, conversión de Dios en: 148, 283s., 320
— corporal/carnal: 71, 185, 326[85], 360s., 384
—, creación del: 71, 307
—, Hijo del: p. 3, 291[11], 305, 314, 340
— interior: 70[10], 71[13], 118, 140, 250[40], 312, 318, 320, 326, 336, 360
— primigenio/primitivo: 69, 295, 307s., 313, 318ss., 324ss., 331s., 335s., 338, 340[133], 375, 377, 388ss., 406
—, superhombre: 140, 183[8], 185
— y animal: 71, 74, 342, 370

— y Dios: 66, 69[4], 70s., 171, 259, 265, 277, 320[68], 327, 354
homo (*v.t.* hombre): 70[9s.], 71[13s.], 139[58], 210[42], 252[44], 255, 258[53], 320[68], 336, 344[142], 365, 367, 390, 392
— *coelestis*: 71
— *maximus*: 310
— *quadratus*: 418
— *sapiens*: 390
homoousion: 290
homosexualidad: 22
homúnculo/*homunculus*: 338[127], 367, 387
Horos: 118[85]
horóscopo: 148[82], 212, 325, 415
Horus: 129[26], 130, 163, 187, 378, 383
—, hijos de: 187ss., 378, 383
huevo: 134, 345, 377[51], 380
humo: 158, 167
hygra ousia: 311
hyiotēs (*v.* descendencia de Cristo)
hyle: 132, 243[19], 400

I Ching: 184[4], 410
Ialdabaot: 128, 325
ichthys: 127, 145[71], 163, 173s., 177, 180, 184ss., 237[104], 285
idea: pp. 3s., 25, 26[3], 29, 37, 55ss., 72, 77, 84, 103, 115[74], 123s., 140s., 143, 146[72], 158s., 165, 167, 169, 171, 173, 178[49, 55], 181, 191s., 199, 203, 209, 215, 216[67], 219ss., 228, 233, 240, 245[30], 247, 251, 256, 261, 274, 281, 293, 296, 299s., 303, 306, 307[33], 322s., 333s., 337, 340s., 343s., 350, 370, 386ss., 391, 394, 399, 418s., 421
identificación: 128, 265, 366
ides: 334
idiosincrasia: 259
idolatría: 130[35]
ídolos, servidores de los: 165
Iglesia (institución): 41[6], 68[2], 72, 74, 89, 91, 103, 127s., 138, 140s., 143, 150ss., 156, 274, 276[6], 281, 319, 321, 403, 427
— (edificio): 144[70], 352[10]
ignis elementalis (*v.t.* elementos; fuego): 393
Ilíada (*v.* Homero)
iluminación: 230
Ilustración: 67, 78, 178[55], 235, 364, 368, 372[35, 37]
imaginación activa: 39, 351, 382
imago (*v.t.* madre, *i.* de la): 20
imago Dei (*v.t.* Dios, imagen de): 60, 70s., 74, 265, 270, 320, 411
imán/magnetismo: 205s., 209, 218s., 223, 239ss., 243ss., 247s., 264, 276[6], 283, 288s., 291ss., 295, 297, 312
impotencia: 399[129]
impulso/fuerzas del/naturaleza: 50s., 70, 73, 130, 147[75], 203[35], 224, 316[61], 370, 385
incarnatio Dei (*v.t.* encarnación): 185
incesto: 361, 363
— materno: 44[3]
inconsciencia: 6, 19, 57, 73, 79, 97, 104, 119, 158[24], 291, 299, 301, 390[79]
inconsciente (*v.t.* psicología de lo): p. 4, 1-42 *passim*, 43-47, 53, 62, 66s., 73, 76s., 114, 118, 120, 124, 151[2], 168, 170s., 185, 191, 208, 219, 223, 230ss., 236s., 242, 249, 253, 255, 264, 266, 271, 275, 278, 280, 282, 291, 295, 297s., 303ss., 315[60], 318, 320, 326[85], 338, 355, 357, 370, 377[56], 381, 390, 409, 418, 421s., 426, 428
— colectivo: 13, 23, 40, 72, 251, 271, 278, 350, 370
—, contenidos de lo: 40, 43, 253, 259
—, contenidos de lo: 4, 13, 19, 25, 40, 44, 115, 119, 216, 219, 237, 259, 285, 291, 297, 338, 350
—, funciones de lo: 40
—, procesos compensatorios de lo: 320
— personal: 261
India/indio: 126s., 148, 173, 176, 206, 216[67], 237, 271ss., 300, 302, 322[77], 339[128], 348, 350
individuación, proceso de: 72s., 79, 117s., 120[92], 125, 238, 257, 260, 264, 297, 312, 318[64], 343[135], 344[144], 355[14], 382[70], 399[94], 410[104], 418, 421
individuo/individual/individualidad: 6, 10, 12s., 17, 28, 30s., 44, 60, 79, 115s., 123, 125s., 141s., 212, 227, 251, 257, 276, 278, 284, 289, 297, 304s., 310, 331s., 333[106], 351, 352[10], 355[14], 363, 368, 381, 383, 399

infans: 59[8], 194
infierno/fuego infernal: 78, 112[73], 171, 191s., 199s., 201[28], 202, 204[36], 205, 209, 403
infierno/infernal (inframundo): 129, 176, 393[84]
—, dios/dioses del: 339, 351
inflación (psiqu.): 44, 47, 114, 140
iniciación (*v.* misterios)
inmortalidad: 118[85], 178, 237[104], 373[39]
Inn, río: 353
Inquisición, Archivo de la (*v.* Carcasona)
instinto/instintivo: 3, 12s., 31, 35, 40, 48s., 73, 139, 147[75], 210, 224, 278, 281, 291, 316[61], 351, 369s., 381, 385, 390[79], 402, 423
Instructio de arbore solari: 217[69], 239
integración: 33, 40, 42ss., 58, 60, 72s., 222, 237, 282, 289, 312, 346, 410
intelecto/intelectual/intelectualismo: 36, 39, 46, 48, 52s., 58, 60s., 71, 80, 141, 193, 235, 259, 266, 273s., 276, 417
inteligencia (concepto gnóstico): 310, 385, 416s.
intellectus spiritualis: 137
intuición: 25, 65, 118[85], 141
iota/jod (letras): 340[133]
ira/ὀργή: 100[49], 106, 110s., 167, 169, 200[21], 299
Irán: 389[78]
Isaías (*v.* Biblia)
Ishtar:174
Isis: 163
islam: 99[47], 130, 151[2], 156, 272
Israel: 106s., 128, 167, 178, 189
ithyfálico: 313, 331, 366

jacinto: 215
Jacob: 179, 336
Jeremías (*v.* Biblia)
Jerusalén celestial: 168
jesuitas: 104, 299
Jetro (*v.* Jothor)
Job (*v.t.* Biblia): 77, 105, 111, 157s., 169s., 181, 185
Jonás, profeta: 173, 180
Jordán: 330
José, san: 131
Joshua ben Nûn: 173
Jothor/Jetro: 328[9], 329, 359-362, 365, 383
Juan: 68, 69[4], 133, 144, 200[26], 225, 226[83], 230, 233, 269, 288[3], 289, 290[6], 291, 299[22], 312, 314, 316, 327[87], 330, 336, 340[133]
Juan, Epístola de (*v.* Biblia)
Juan, Evangelio de (*v.* Biblia)
Judá: 167
Judaco: 129[33]
judaísmo/judío(s): 111, 128ss., 133[45], 168, 179, 185[13], 232
juicio final: 127[2]
Júpiter
— astrológico (♃): 128, 130, 151[2]
—, planeta (*v.* planeta)
justicia: 29, 70[11], 99, 105, 107-110, 126, 128, 132, 169, 409
justo, el: 106, 109, 174, 181

Ka-mutef: 322
kabiros: 313, 332
karma: 216[67], 339[128]
Kena-Upanishad (*v. Upanishad*)
kerigma/kerigmática: 275
Keśava: 176[42]
kibla: 190
Kolorbas: 304
Korybas/*korybantes*: 310, 332
Kun (signo del *I Ching*): 181[4]
kuretos: 332
Kurma: 272
Kyrios Jesús: 68[2], 283

lac virginis: 246
lago: 353
lapis (*v.t.* piedra): 123, 143, 193s., 213, 215[59], 216, 240, 245, 256, 257[51], 258[53], 262, 264, 284, 289, 326, 340[133], 374-377, 387s., 390ss., 401, 404s., 410, 418
— *animalis*: 243
— *exilis*: 57
— *philosophorum*: 72, 122, 143, 194, 216, 220, 239, 244, 286, 296, 326, 418, 426
leche: 344
Leda: 134
lenguaje: 25, 210, 271, 274, 429
león/rostro del l.: 127s., 167, 185, 187
lethe (olvido): 336[85]
Leto: 163

Leviatán: 133, 174, 178, 180-185, 188, 228[88], 285
ley/legislación (*v.t. dharma*): 60, 68[2], 77, 100, 123, 126, 130[39], 144, 151, 153s., 171, 339[128], 340[132], 414
libertad: 9, 11, 17, 49, 55, 80, 170
—, privación de: 282
Libia: 213
libido: 203[35], 381, 403
Libra (*v.* zodíaco)
Licia: 186
lingam: 339[128]
lobo: 234
logos/logismos: 29, 33, 41, 72, 75[23], 230, 292ss., 313s., 319[65], 327, 330s., 367, 396s.
— *spermatikos*: 323
Lucas, Evangelio de (*v.* Biblia)
Lucifer (*v.* estrella)
Lucifer (*v.t.* Satán): 111, 127, 157[17], 192, 418
luna: 130, 151[2], 163, 169, 218, 230, 240, 241[7s.], 243, 245, 292[13], 330, 381, 393, 396
— llena: 130, 230, 241[9]
—, media: 151[2]
luz: 76, 78ss., 83s., 91s., 98, 104, 115[75], 118, 120, 122, 126, 130, 134, 161, 197s., 203, 208, 215, 218, 250, 283, 292, 300, 307[33], 321, 344, 393[84], 419
— y sombra/oscuridad/tinieblas: 84, 91s., 98, 171, 187, 199, 231

macrocosmos-microcosmos: 240, 250[40], 251, 334s.
madera: 118[82], 147[75], 164, 393
madre: 20-24, 26, 28, 37, 41s., 72[19], 75[23], 131, 166, 168[11], 173, 178, 194, 240, 243, 266s., 310, 313, 322, 328, 340, 344[136], 360s., 363, 387, 403
— como hija/esposa: 321
— de Dios (*v.t.* María): 75[23], 167, 177
—, Diosa: 174
— e hijo: 21, 173, 177, 307, 322
—, Gran: 145[71], 329
—, *imago* de la: 24
— incesto mat. (*v.* incesto)
— mitológica: 340[137]
— personal: 37
— primigenia: 174
magnesia: 241-245
mago/mágico: 20, 60, 146, 153, 193, 204, 216, 237, 293, 326, 329, 362, 378, 381, 418
makaria physis: 313
mal, el (*v.t.* bien y mal): 24, 74s., 79[28], 80, 82-91, 93ss., 97-104, 113s., 115[74], 121, 123, 128, 142, 157s., 170s., 175[37], 187, 191, 210[42], 233, 255, 267, 276, 366, 370, 403, 423
Malchut: 425
maléfico (*v.t.* mal, el): 129
mana: 394[88]
mándala (*v.t.* arquetipo del): 59s., 69, 73, 120[92], 208s., 237, 318, 343[135], 355[14], 378s., 410[104], 426
mandeístas: 190
maniqueísmo/maniqueo: 85, 89, 99, 103[54], 104, 112[73], 156, 427
Manu: 127, 176, 344[142]
mar/océano: 128, 167s., 174, 178[49], 181, 185s., 192[36], 195-199, 200[20], 206, 209, 213, 218, 219, 222s., 225, 234, 239[1], 240, 256[49], 285, 333, 336, 338, 344[142], 356, 378
marcionitas: 89
Marcos, Evangelio de (*v.* Biblia)
Marduk: 185, 189
mare nostrum: 219, 234
María (Virgen): 41[6], 118, 131, 148[82], 178, 314, 320, 397
—, Asunción de: 142
—, «axioma de»: 237, 311[42], 314, 395
— (figura gnóstica): 314, 320, 378
— (Mariam/Mirjam): 328s., 359ss., 378, 383
Marte
— astrológico (♂): 130, 151[2]
—, planeta (*v.* planeta)
marxismo/marxista: 282
más allá: 9, 48, 60, 118[86], 168, 148, 423
masa/hombre masa: 67, 170, 255
masculinidad/virilidad: 22, 41[5], 320, 339
masculino-femenino (*v.t.* androginia): 298, 400
masculino – femenino: 26s., 29, 33, 41[5], 42s., 99s., 117, 237, 241, 298, 313, 322, 329, 354s., 383, 393, 400, 420, 425s.

massa confusa (*v.t.* caos): 230, 240, 371, 375s.
Mateo, Evangelio de (*v.* Biblia)
materia (*v.t. hyle*): 78, 120, 132, 147[80], 194, 218, 220, 224, 234, 240, 243[19], 244ss., 249, 261, 264, 292[13], 307[33], 308, 368, 371, 374, 376s., 388[77], 391, 400, 406, 413, 418
materia prima: 194, 204s., 240, 245, 247, 249, 256, 258s., 292, 375s., 418
materialismo/materialista: 78, 170, 235s., 274, 282, 368, 406, 410
matrimonio (*v.t.* boda): 42, 236, 328[92], 381, 383
Matsya: 272
maya: 20
medicina: 178, 204[37], 248, 263, 377[51]
médico(a): p. 4, 157, 193, 204[37], 205[38], 239[2], 278, 280ss., 315
medusa: 193, 196, 206, 208, 213, 239[1]
Mefistófeles: 371
Melquisedec: 228[89]
melusina: 372
Mercurio
— astrológico (☿): 151[2], 154, 200
—, planeta (*v.* planeta)
— simbólico: 259, 393
Mercurio/Mercurius: 194, 200, 206, 209, 212, 215, 234, 237, 240s., 243, 245s., 250, 259, 265, 281, 292, 315[60], 338, 367, 371s., 375, 377[53], 379, 386, 393, 396, 401
— de los sabios: 218, 258s.
— *duplex*: 396s., 402
— *non vulgi*: 240, 371
mercurio (metal): 200, 215, 218, 237, 240, 241[16], 243, 245, 265, 281, 292, 375, 379
mes: 176, 177[44], 186, 231
— Adar (hebr.): 181
—, Gran (*v.* Aion)
— platónico: 142, 149[84]
Mesías/mesiánico: 128, 133, 166-169, 178, 180s., 185, 224, 232, 335
— ben David: 168
— ben Joseph: 168
Mesopotamia: 128, 336
Mestha: 188
metafísica/metafísico: 41[5], 50, 65, 67, 76, 85, 98, 112, 122, 124, 141, 246, 248, 259[54], 304, 308, 366, 369, 390, 423
metal: 147[75], 334[110], 367, 376, 389
metanoia/metanoein: 299
Metatrón: 335
meter: 307[33]
microcosmos (*v.* macrocosmos-m.)
microfísica: 268
Midrash
— *Bereshit Rabba*: 167
— del *Cantar de los cantares*: 107[63]
— del *Éxodo*: 106
— del *Génesis*: 108
— *Tanchuma*: 107[61], 181[2, 5]
miedo/temor: 48, 62, 99[47], 100[49], 222, 272[2], 293, 355
Miguel, arcángel: 128
milagro/historias milagrosas (*v.t.* alimento milagroso): 66, 69[2], 246[31], 274, 320
milenarismo/milenaristas: 137
mineral: 57, 205, 420
minerales: 420
minoica, época: 274
Minokhired: 389[78]
Mirjam (*v.* Mariam)
misión/(actividad) misionera: 123, 145, 168
misterio/*mysterium*: 53, 72, 200, 239, 249, 274, 306, 377[51], 391, 411
— *coniunctionis*: 117, 344[142]
— cristiano: 72[19], 125, 294, 316, 339
— *iniquitatis*: 78, 141
misterios/iniciación: 162, 333[106], 339, 414
— (eleusinas, fiestas): 339
— mistérico, dios: 164
mística/místico: 22, 69, 74, 120, 250[40], 267, 292, 313, 317, 357, 373, 414
— judía (*v.t.* Cábala): 169
—, viaje: 306
mito/mítico(a): 22s., 66s., 69, 130, 133, 146, 148, 167, 177s., 230, 274, 278, 280ss., 296, 321, 362s., 368
mitologema: 57, 147, 214, 321s.
mitología/mitológico: 19, 25, 57, 64, 66s., 122, 148, 173s., 176, 185, 267, 271, 278, 281, 286[12]
— astrológica: 146, 148
mitra/mitraísmo: 147, 186, 190
Moisés (*v.t.* Biblia): 128, 168, 178[55], 183[8], 187[24], 291[11], 328s., 359-362, 364s., 383, 396s., 402

—, cuaternio de: 358s., 363, 372, 383, 402
molecular, movimiento: 394
molusco: 196
momia: 187, 334s.
mónada/*monas*: 178, 239, 296, 340s., 344s., 345[151], 397[91], 416, 418
monasterio (*v.* monje/monaquismo)
monismo/monistas: 64
monje/monaquismo: 137, 139, 141, 144, 157, 215
monofisitas: 171
monoteísmo/monoteísta: 64, 104, 272, 427
monstruo: 67, 133, 167, 176, 181s., 184s.
montaña/monte: 139, 143[68], 157, 314, 317, 320, 322, 326, 356
Monte Cassino: 139
moral: 14ss., 22, 34ss., 39, 46-49, 54, 62, 67s., 84, 97, 126, 150, 158[28], 177, 248, 251, 253, 256, 281, 299, 315[60], 370, 401, 403, 422s.
mortal – inmortal: 70, 134, 328, 330, 335, 349, 360, 384
motus circularis: 420
movimiento del Espíritu Santo: 140s., 143
muerte: 130, 173s., 177s., 184, 187, 211
muertos, los: 187, 325s.
—, dios de los (*v.* Yama)
mujer (*v.t.* hombre – mujer): 19s., 27, 29, 32, 41[5s.], 42, 47, 72[19], 163s., 166s., 236, 241[12], 256[49], 314, 319-322, 328ss., 360, 363, 381, 422, 424
—, creación de la: 319
mundo (*v.t.* cosmos; entorno): 47
—, alma del/*anima mundi*: 120, 212, 219, 245[30], 246, 308, 376, 380, 400
—, creación del (*v.* creación)
—, fundamento del: 306, 313
—, nacimiento del: 307[33]
—, visión del: 267, 303, 409
murciélago: 327
Musaeum hermeticum (*Mus. herm.*): 143[64], 147[80], 200[21], 201[27], 204[37], 224[79], 234[100], 345[153], 379[63]
Mut (fig. mítica egipcia): 322
Naas: 311, 365, 367
naaseense(s): 42[7], 117, 128, 143s., 288s., 307, 310s., 313, 324, 326ss., 334, 338, 340, 358, 361, 372, 383, 386, 402
nacimiento/alumbramiento: 78, 128, 130, 133s., 146, 166s., 172, 177, 179, 204, 211s., 232, 245, 299[22], 320s., 333, 340[131], 366[23]
— virginal: 274
nada, la: 157, 340
Nápoles, atlas farnesiano de: 147
natividad (*v.* nacimiento)
naturales/primitivos, pueblos: 42
naturaleza/natural: p. 4, 3, 10, 13, 19, 29, 35, 40s., 44s., 48-52, 65s., 70, 76, 78, 82ss., 89, 90[39], 91, 94[46], 95, 97, 113s., 115[75], 116, 118, 120, 123, 130, 133, 137[53], 146, 150, 156, 158, 171, 187, 197, 202, 203[35], 205[38], 209, 215s., 218, 220, 225, 226[84], 234, 241, 243ss., 246[31], 247s., 250s., 256, 267s., 270, 274, 281, 285, 288, 295, 304, 312s., 323, 328, 331, 334[110], 341s., 351, 358, 369, 371, 374, 377[51, 53], 380, 390[79], 391, 393s., 397[90], 405ss., 409, 414, 418, 427s.
negra: 329, 361s., 365, 396s.
negro (*v.* color)
neikos (*v.* odio)
nekyia (*v.t.* descenso a los infiernos): 327
nekys: 334
neoplatónicos: 193
neurosis/neurótico: 39s., 259, 280, 282, 297
— compulsiva: 17
nigredo: 230s., 304, 329
nigromancia: 378, 415
Nina: 186
niñez/infancia: 21, 163, 168, 236, 297, 333[106]
niño/lactante: 20, 26, 100, 166s., 204, 304, 313[54], 355, 403
— divino: 59, 320
Nippur, torre de: 190
nirdvandva: 298
noche (*v.t.* día y noche): 15, 164, 173, 187, 231, 293, 344[142], 400
nocturna, travesía: 173

norte/Polo Norte/punto septentrional: 133[45], 147, 151, 157ss., 185, 188-192, 206, 209, 264, 338
nous (*v.t.* razón): 41, 291, 293, 299[19], 315[60], 333[106], 366ss.
Novum lumen (*v. Musaeum hermeticum*)
nube: 240
nuevo nacimiento: 167, 173, 177, 333
Nuevo Testamento (*v.* Biblia)
Números (*v.* Biblia)
números/cifras: 415
— «1» (*v.t.* unidad): 395
— «2» (*v.t.* dualismo; dualidad; Géminis/gemelos): 228-234
— «3» (*v.t.* tríada; Trinidad): 41[5], 118, 130, 180, 187s., 200, 204, 237, 274[3], 288, 311, 313, 319[7], 320, 330, 351, 355, 376[45], 380, 395, 397, 414
— «3 + 1»: 188, 305, 311, 330, 351, 355, 376[45], 395ss.
— «4» (*v.t.* elementos; cuaternidad; cuatridad; cuaternio): 42, 69, 100, 102, 115-118, 128, 133[45], 143, 167, 187s., 196, 203, 206, 237, 258, 288, 304, 307, 309, 311, 321, 325, 328s., 336, 345[146], 351, 353, 358, 361, 372, 374-379, 381, 383-386, 388s., 392s., 394[86], 395-398, 400s., 404ss., 409ss., 415s., 418, 420
— «5»: 164, 177, 181, 307, 351[9], 353, 389
— «6»: 361, 379, 381
— «7»: 104, 129, 137, 164, 167, 181, 225, 266, 307[33], 313, 344[136], 378
— «8»: 148[82], 153s., 156, 196, 307[33], 351, 381
— «9»: 186
— «10»: 416
— «12»: 163, 176, 181, 212, 351, 381
— «16»: 414s.
— «80»: 167
— «90»: 171, 231, 404
— «100»: 178, 416
— «400»: 167
— «530»: 133, 139, 168, 232
— «560»: 168
— «795»: 136
— «1.000»: 416, 420
— «5.000»: 133, 137
— «7.000»: 133, 136
numinoso, lo/numinoso(a): 26, 45, 53, 110[70], 120, 124, 140s., 209, 243, 280, 287[1], 295, 303, 305, 362, 381, 410ss.
Nûn: 173, 187

Oannes: 127, 174, 186, 313
obscenidad: 315s., 339[128]
obsesión: 15*, 65, 259
obsidiana/*opsianus*: 213[57], 215[58]
Occidente (*v.t.* Europa): 231, 237, 273, 303, 368[27]
Océano/Okeanos (*v.t.* mar): 185, 218s., 327, 333, 336, 340, 378
odio: 137, 214
Odisea (*v.* Homero)
ofitas: 294
Ofiuco: 173
ogdóada: 118, 171, 297, 307[33]
oído: 68, 198, 222, 288, 311, 348
ojo: 44, 288, 311, 348
— agua ocular: 195
olfato, sentido del: 288, 311
omega, elemento: 377
ophis: 311
opuestos/pares de opuestos/contrarios (*v.t. coniunctio oppositorum*): 58s., 72, 79, 84, 91, 98s., 105, 112, 115, 118, 120, 123s., 126, 130, 142, 147[80], 178, 181[4], 183s., 187, 191, 209, 216, 237, 264, 280, 301, 304, 383, 390, 394, 400s., 416, 418, 423, 425s.
orden(es) (*v.* monje/monaquismo)
orden/principio de o.: 304, 310, 318, 405
Orfeo: 162
Oriente/oriental/Este: 20, 124, 126, 127[3], 146, 148s., 151, 156, 158[28], 163, 173, 174[30], 176, 179, 204[37], 206, 209[41], 231, 273, 303, 350
— – Occidente: 206
origen: 311, 340
Orión: 212, 213[47]
oro: 35, 38, 164, 204, 218, 236s., 239[2], 245, 387, 428
—, «germen de» (*v. hiranyagarbha*)
Orphos: 186
Osa Mayor (*v.* estrella)
oscuridad (*v.t.* claros y oscuros; *nigredo*): 82[32], 83s., 91s., 98, 118, 127,

133[45], 158[24], 187, 231, 291, 308, 344[104], 370, 376, 422
Osiris: 187s., 309s., 313
oso: 356
ossop: 225, 227, 312
ouroboros: 389, 391, 407, 410, 418
ousia (*v.t.* ser): 82, 100, 311, 313, 400
Oxirrinco, el pez: 69[4], 186s., 224
Oxyrhynchus, Papyrus: 69[4], 224

Pablo, Epístolas de s. (*v.* Biblia)
paciente (*v.* análisis; psicoterapia)
padre (*v.t.* Dios Padre): 28s., 37, 307, 329, 340, 359s., 363, 383
— e hija: 28, 32, 322
— e hijo: 37
— -madre: 304, 387
— personal: 37, 354, 359
Padres de la Iglesia: 75, 104, 114, 171, 281, 373
paganismo/pagano(a): 78, 151[2], 152, 162, 164s., 172, 178, 244, 267, 272ss., 329, 337, 361s.
Palestina: 128[13], 213
paloma: 178[45], 307
pan: 127[4], 310
panacea (*v.t.* medicina): 281
panespermia: 312
papa: 138, 334, 367[26]
papiro/*papyrus*
— de Ani: 129[34]
— *Oxyrhynchus* (*v. Oxyrhynchus*)
Papyri Graecae magicae: 193
par/pareja (*v.t.* hermano, p. de/– de dioses): 41, 59, 84, 91, 130, 134, 178, 181[4], 184, 188, 244s., 360, 425
Paracleto: 144
Pârâda: 237
paraíso: 296, 336[120], 353, 371-374, 386, 402[100], 410
—, cuaternio del/ríos del: 288, 311, 336, 353, 358, 372, 382, 386, 396, 402, 404
paranoia/paranoide: 62
partenogénesis: 79
Parthenos: 164
parusía: p. 4, 68[2], 403
pascual, comida: 181
pasión: 78, 118, 123, 130[40], 203[35], 423
Passio perpetua: p. 3, 329
pastor: 32, 145[71], 162s., 310, 338[123]
Pastor de Hermas (*v.* Biblia – Apócrifos)
patarenses: 139
patología/patológico: 10, 259
— de la consciencia: 57, 259, 291, 316[61]
patrística (*v.t.* Padres de la Iglesia): 127, 285
paulicianos, secta de los: 229
pecado(s): 70, 108, 158[24], 174[33], 198, 299, 423
—, arrepentimiento de los: 299
—, caída en el (pecado original): 70, 72s.
pecador: 109, 171[24]
Pectorios, incripción de: 145, 175, 178[54]
pelícano (recipiente): 377
pensar/pensamiento: 50, 71[14], 112, 124, 171, 186, 216[67], 232, 238, 279, 298, 348
pentecostal, milagro: 198
Pepi I (*v.* pirámides, textos de las)
perática, doctrina: 290
percepción/sensaciones: 3, 29, 40, 61, 241, 259, 423s.
peregrinación/*peregrinatio*: 206
Peregrinus microcosmus/macrocosmus: 334
perfección (*v.t.* totalidad; *teleios*): 123s., 333[106], 347
perla: 69, 194[5], 346
perro: 38, 234, 251
Perséfone: 23, 41, 339
Persia/persa: 180, 169
perso-judía: p. 3
personalidad: 1, 7-14, 16, 19, 41[5], 148, 170, 185, 227, 252, 277, 293, 297, 304, 318, 329, 332, 346, 360, 362, 399, 424
—, disociación de la (*v.t.* división): 40, 73, 185, 280
—, doble: 132, 185
— inferior: 15, 35, 370, 422
— yoica, del yo: 14, 34, 40, 43, 47, 297, 356
personificación: 20[1], 33, 187, 237, 338
perversiones intelectuales: 259
pescar/pescadores: 145, 147s., 174s., 178, 194[5], 222, 236s.
petroleum sapientum: 143
pez/peces/Piscis/íctico: p. 3, 132[43], 140, 174, 175[37], 213, 285, 291
— astrol.: 147ss., 174, 177, 189, 230

–, era del/Gran Mes del: p. 3, 114, 147, 177
— captura milagrosa: 145[71], 172[33], 174, 178, 185
— como alimento/comida (*v.t.* alimento milagroso; comida milagr.): 127[4], 145[71, 73], 174, 178, 184s., 186[18], 222, 236s.
— dorado: 236s.
—, dos: 147, 149, 224, 230, 233
— en la alquimia: 193s., 213, 218, 223s., 234, 237, 239s., 245, 286
— mitológico: 122, 148, 173, 180s., 183, 189, 214
— redondo: 195ss., 213, 217
—, representaciones del: 145, 147[75], 162s., 174, 178, 180, 185, 356
— sagrado: 148, 175s., 186, 187[20]
— simbólico: 122, 127s., 145, 147s., 161s., 172, 175[37], 176, 178, 185, 187, 194, 198, 213, 216, 219, 225, 234, 236s., 272, 285s., 291, 293s., 296, 385, 429
— zoológico (*v.t. echenais*): 176, 197ss., 211, 214, 217, 219, 222s.
pharmakon athanasias: 178
philia (*v.t.* amor): 35
Philosophia chemica (*v. Theatrum chemicum*)
physis (*v.t.* naturaleza): 308, 313, 368, 390s., 410
Phyton: 202
piedra (*v.t. lapis*): 57, 122, 143s., 186ss., 192[36], 213ss., 218, 224, 241, 243s., 247, 249, 256-259, 263s., 326, 352, 367, 375ss., 386s.
— cinédica: 213, 215s.
— de los sabios (*v. lapis philosophorum*)
piedra heracliana (*v.* imán)
piedra preciosa: 214
pirámides, textos de las: 143[64], 187, 369, 374, 377, 384, 389
Pisces/Piscis (*v.* pez)
Piscis austrinus, constelación: 173[25], 174
Pisón: 311, 353, 372, 374
Pistis Sophia: 128[20], 131, 133[44], 148[82], 168[11], 187[24], 212[47], 307[33]
planetas: 128, 130, 136[49], 212, 230, 380
— Júpiter: 63, 128, 130, 151[2]
— Marte: 130
— Mercurio: 130, 151[2]
— Saturno: 128, 130
— Venus: 174
planta: 215, 374, 386[74]
plasma: 313, 326
plata: 237, 245, 367[26]
—, «agua de»: 292[13]
plegaria: 226[84], 288, 311, 396
pléroma: 75[23], 80, 120[91], 344[138]
Pléyades: 212
plomo: 128[22], 215s.
pneuma/pneumático: 41, 67, 75, 132, 137[53], 139, 185, 192, 307[33], 312, 321, 328[90], 371, 376, 386, 400, 403s.
pneumatikón-psychikón-sarkikón/hylikón/hylikoi/pneumatikoi/psychikoi: 118, 310, 333[105], 344[138], 414
pobres de Lyon: 139, 226
poder: 29s., 41, 68, 74, 110, 114, 118[85], 132, 151, 156, 174[33], 192, 200, 212, 218, 223, 228, 239, 274, 338, 403
poeta: 55, 340
Poimandres (*v.* Reitzenstein, R.)
poimēn/ποιμήν (*v.t.* pastor): 162, 310
politeísmo: 271s., 427
política/político: 140ss., 259, 346, 368
Pólux: 134
Poseidón: 338
presagio/*presagium* (*v.* adivinación/profetización)
Priapo: 366
primigenio, hombre (*v.* hombre)
primitivos (*v.* naturales, pueblos)
primum mobile: 301
principium individuationis: 118
privatio boni, doctrina de la: 74s., 79[28], 80, 85s., 89[38], 94, 98, 104, 113s., 115[74], 142, 171, 422, 428
— *lucis*: 422
profesión de fe/credo: p. 4, 123, 127, 141, 270
profeta: 55, 130[39], 158, 173, 198[18]
profetisa: 329, 361, 378
profetización (*v.* adivinación)
— astrológica (*v.* astrología); Nostradamus: 150-153, 155, 156[8], 157, 159s., 192s.
proportio sesquitertia: 395
Proteo: 338s.
protestantismo/protestante: 74, 80, 235, 276s., 400[97]

protoplastus: 334
providencia: 51
proyección: 16s., 19, 24, 26, 28s., 35, 37-40, 43s., 57, 60, 120[91], 148, 219, 242, 247, 249, 264, 320, 381
psicoanálisis/psicoanalítico (*v.t.* Freud): 316[61]
psicologema: 315, 320
psicología/psicológico(a): 8, 11s., 26[3], 52s., 61, 64, 78, 97s., 99[47], 112, 121s., 124, 140, 185, 209[41], 251, 253, 268s., 277, 284, 304ss., 308, 310, 351, 354, 358, 361, 363
— cristiana: 78, 99[47], 115, 126, 358
— de la alquimia: 59[8], 143, 147, 239, 277, 414
— de lo inconsciente: 1, 8, 266, 268s., 350, 412
— empírica: 11, 75, 98
— médica: 315
psicopatología: 57, 291, 316[61]
psicosis: 62, 140
— de masas: p. 4, 390[79]
psicosomático: 44
psicoterapia: 14, 281, 424
psique (*v.t.* alma): 3, 11s., 53, 59, 120[91], 212, 219, 252s., 268s., 271, 291, 296, 316[61], 357, 384, 400, 402, 405, 410, 413s.
—, contenidos de la: 12, 53
psiquiatría: 84
psíquico(a)/psíquico, lo: 1, 3s., 8, 11s., 39s., 44s., 50, 52, 57, 60s., 63ss., 73, 75ss., 85, 97, 115[74], 120[91], 121, 123, 150, 212, 236, 240, 242, 253, 257, 264, 268, 270, 280, 282ss., 286, 287[1], 291, 296, 305, 308, 310, 313, 315, 337, 357, 361, 369, 382, 390[79], 398, 422, 426
—, contenidos de lo: 1, 3, 52s., 62, 150, 247, 410
– físico: 212
—, definición de lo: 3, 12
psychagogos: 325
psychikoi: 310
psychopompos: 33, 56, 225, 325, 338
psychōn aitios: 325
puer: 194
punto: 239, 296, 309s., 340, 342s., 345, 347, 352, 390s.
punto vernal: 136, 148ss., 156[10]
puro – impuro: 35, 118, 127, 180, 184, 187, 204, 367[26]
purusha: 257, 303
—, doctrina del *atman*: 257, 303
Python: 163
pēgē (*v.t.* fuente): 178

Qubhsennuf: 188
querubín: 188, 379
Queván (*v.t.* Saturno): 128
química(o): 72, 246ss., 329, 425

Rā: 187, 188[24]
racional, racionalismo: 52, 140s., 170, 235, 282
Rafael, arcángel: 174
Rahab: 185
Ras Shamrā: 181
ratón: 129
razón/*ratio* (*v.t. nous*): 71, 390[79], 409[103], 414
rebis: 245, 426
recipiente hermético: 220, 256, 378ss.
redención: 110, 125, 272, 304, 403
Redentor/Salvador/*salvador* (*v.t.* Cristo): 118[85], 147, 177, 285s., 291
redonda, forma/redondez/*rotundum*: 194[5], 195ss., 206, 212ss., 217, 219, 223, 308, 376s., 379s., 388-391, 406
reflejo: 3, 355
Reforma: 143, 159, 272, 277
reformatio (*v.* renovación)
Reguel: 362
reina: 328, 360[17]
religión/religioso: 54, 57, 71[13], 105, 111, 122, 126, 128[15], 130, 139[57], 140s., 142[61], 143, 146[72], 150, 153s., 169ss., 178, 180[60], 186[14], 187, 198, 210, 227[86], 228[88], 235, 254, 259, 276[6], 277, 279, 284[11], 304, 320, 322[76], 323, 337, 389
— arcaica: 323
— filosófica: 126
Renacimiento: 78, 149, 233
renovación: 73, 78, 151, 333
représentations collectives: 54
represión: 73, 357
restauración del estado primigenio (*v.* apocatástasis)
resurrección: 66, 143, 177, 180, 186[18]

—, dios de la: 143[64]
revelación (*v.t.* Biblia – *Apocalipsis*): 77, 124, 133[45], 140, 225, 226[83], 233, 276, 281, 317, 321, 371, 386
— de Dios: 371, 386
Revolución francesa: 78, 156
rey: 72, 127[2], 128, 133[45], 151, 168, 204, 228, 309s., 328s., 331, 344[145], 360, 402, 410
Reyes (*v.* Biblia)
Rigveda (*v. Vedas*)
rhathymia: 83, 85
Rhea: 310
Rin: 353
río: 236s., 288, 312, 314, 330, 332, 336, 340[131], 373, 380, 396s.
rito/ritual: 72, 293s., 403
roca(s) (*v.t.* piedra): 139, 143, 236, 326
Ródano: 353
rojo (*v.* color)
Rojo, mar: 128
romano, Imperio: 127, 368[27]
Romanos, Epístola a los (*v.* Biblia)
Rosarium Philosophorum (*v. Artis auriferae*)
Rosino: 241, 243, 258
Rosinus ad Sarratantam (*v.t. Artis auriferae*): 258
rotación: 345, 352, 388[77], 406, 410
rotundum (*v.* redonda, forma)
rueda: 210[42], 211, 352, 368
— de los mundos: 212
rupes (*v.* rocas)

Sabaot (*v.* Zebaot)
Sabbath: 128
sabeístas, los: 128, 129[23], 190, 307[33], 377
saber/ciencia: 268
sabio, el/sabiduría (*v.t.* arquetipo del viejo sabio): 362, 369s., 378, 385
sacerdote(s): 127, 145[71], 186, 228, 244[26], 283, 309, 328[89], 339[129], 354, 360ss.
Sacut: 128[14]
sal: 241, 243, 247
— *sapientiae*: 205, 247s.
Salmos (*v.* Biblia)
Salvador (*v.* Redentor)
Sammael: 104
Samotracia: 331s.
sanctior cibus: 147[73], 148
sangre (*v.t.* Cristo, s. de): 66, 143, 147[74], 152, 167s., 185, 204, 218, 291, 293, 314, 331, 338, 369, 380, 385, 389
Santiago, Epístola de (*v.* Biblia)
santuario (*v.t.* templo): 164, 309
sapientia: 70, 246, 345
— *Dei*: 194
sasánida, imperio: 178
Satán: 68[2], 78, 79[28], 103, 113, 133[45], 167s., 225, 230, 300, 403
Satanael: 77, 229
Satapatha-Brâhmana: 176[39, 41]
satori, vivencia: 260
saturnia, planta: 215
Saturno
— astrológico (♄): 128ss., 134, 137[53], 138, 153, 156, 172, 213, 215
— mitológico: 129, 307, 325
—, planeta (*v.* planeta)
Saulasau: 330
Schweizerische Gesellschaft für Praktische Psychologie: 13[2]
scintilla vitae (*v.* chispa)
secreto: 21s., 72[19], 137, 141, 177, 185, 195, 204s., 218ss., 226[84], 240s., 243, 247, 257, 269, 284[11], 291, 294, 313, 316, 352[11], 368, 374, 377[51], 379, 389, 419[116]
sectas: 153, 165, 226, 314
Sefirot, árbol de/sistema: 105, 335
Seforá/Zippora: 328s., 359ss., 365, 383, 396s.
Selene: 41
sembrador, comparación con el: 69[4]
semejanza (*v.* Dios, semejanza con)
semen/semilla: 313s., 323, 326, 344, 420
semitas: 186
senario: 361, 365
sentido opuesto: 147
sentidos: 287, 311, 414, 417
— experiencia/percepción de los/sensorial: 2, 61, 243, 405, 417
sentiment d'incomplétude: 17
sentimiento: 9, 17, 34, 48s., 52s., 58, 61, 140, 232, 236, 403
— valor sentimental/afectivo: 53s., 58
ser: 100, 265, 301, 411

serpens mercurialis (*v.t.* serpiente): 246, 386
serpiente: 127, 129, 130[40], 173, 178, 181s., 185[11], 281, 290s., 293s., 296s., 311, 356, 365ss., 369-372, 374, 385ss., 389ss., 401s., 404, 410, 418
Seth/Sutech/sethiana: 129s., 187s., 203[34], 292
— setheenses: 291s., 344
sexo opuesto: 19, 42
sexualidad: 147[75], 307[33], 313s., 339[128], 357
Shejiná: 425
Shu: 322
Sibila eritrea: 127[2]
Sibyllina oracula: 127
sicigia: 20-42, 59, 62ss., 99, 298, 361, 400, 422
sí-mismo: pp. 3s., 1, 9, 42-45, 53, 57, 62ss., 70, 73, 76, 79, 112[73], 115ss., 120, 122-125, 170s., 194, 203[35], 208, 216, 219, 223ss., 252, 257, 264s., 283, 286, 296, 308, 310, 312[48], 320s., 340s., 348, 350ss., 354-379, 387, 411, 418, 422s., 426ss.
— autocópula: 322
—, conocimiento del: 250ss., 261, 297
—, consciencia del: 257, 259, 264, 418
—, crítica del: 46
—, estructura del: 318, 347, 351
símbolo/simbólico(a): pp. 3s., 19, 20[2], 57, 59s., 67, 68-126, 142, 147ss., 156, 162, 200, 203[35], 208, 210[42], 216, 243, 245s., 249, 259, 261, 264s., 270ss., 287-346, 351-354, 356, 358, 371, 373s., 382s., 385, 387s., 390s., 402, 407, 410s., 418, 426-429
—, definición/explicación del: 127s., 147[75], 270s., 278, 280s.
— onírico (*v.* sueño)
—, pensamiento: 235
— /simbolismo: 54, 78, 147s., 162, 174, 186, 194, 213, 237s., 245, 257, 267-286, 295, 304, 308, 314s., 323, 336, 340[132], 344[144], 350, 356, 369, 374, 377, 387, 401, 427
símbolos lambsprinkianos (*v. Musaeum hermeticum*)
simpático, síntomas de carácter: 291
sincretismo: 78[26], 105, 310
sincronicidad: p. 3, 140, 148, 233, 257, 287, 409, 413
Siria: 163, 178[45], 186, 213
social: 259
— estructura s. de los primitivos: 42
sociedad: p. 4
Sofía/*Sophia*: 118[85], 307
— Achamoth: 307[33]
— Prounikos: 99, 307[33]
sol: 30, 143[64], 158[24], 163, 169, 200, 221, 236, 240, 241[7], 243, 245, 292[13], 307, 366, 393, 409, 418
— astrológico: 173, 411
—, Dios: 129, 366
— *iustitiae*: 78
— *niger*: 215, 307
—, salida del: 225, 230, 379
soma/somático(a): 3-6, 100[49], 400
sombra (*v.t.* arquetipo de la): 13-19, 35, 42, 44, 53, 57, 59, 62ss., 74ss., 78ss., 116, 167, 171, 183, 185, 237, 240, 261, 292[13], 361s., 364, 370, 384, 390[71], 402, 410, 422s.
—, cuaternio de la: 363[20], 364s., 385, 402s., 410
soter/σωτῆρ: 127, 133[44], 173, 176, 312
spinthēr: 344s.
spiritus (*v.* espíritu)
— *familiaris*: 415
— *mundi* (*v.* espíritu del mundo)
Sponsa-sponsus (*v.* esposa-esposo)
stella
— *marina*: 197ss., 212, 239[1]
— *matutina*: 127
subterráneo: 164
sueño(s): 26, 39, 47, 53, 55, 57, 59, 66, 120, 131[40], 185, 203[35], 212[48], 232, 290s., 297, 305, 315, 326s., 343, 351, 356, 390[79], 398, 424
— aislado: 131[40], 207, 236s.
—, interpretación de los: 208, 236ss., 316
—, obscenidad en los: 315
—, simbolismo de los: 20, 57, 219, 383
sueño (reposo): 53, 66, 326
Suiza: 353
Sulamita, la: 329
sulfuro/azufre: 265, 377[51], 394
Summum Bonum, doctrina del: 79[28], 80, 94

superstición: 154
sur: 156, 158
Sutech (*v.* Seth)
Sutra(s)
— *Amitāyur-Dhyāna-*: 236[101]
Simposio (*El Banquete*) (*v.* Platón)

Tabula Smaragdina (*v. Ars chemica*)
Talmud Bab.: 106[58, 60], 109[66ss.], 111[71], 133, 135, 139, 168, 178, 180, 181[3], 232
Tanit: 186
tantra: 339[128]
Tao: 104, 124, 281, 304
Targum del *Cantar de los cantares*: 168[11]
tebūnā/inteligencia: 185
Tefnut: 323
Tehom: 376
«tejedora»: 20
teleios/*teleiosis* (*v.t.* totalidad): 123, 171, 237, 311ss., 330, 333, 336, 338, 340, 347
temor (*v.* miedo)
temperamento: 381
templo: 164, 186, 190, 339[128]
— de Salomón: 167
teología: 116, 271, 276, 281, 301
teoqualo: 222
teosofía: 389[78]
terapia (*v.t.* psicoterapia)
teriomorfismo: 55, 129, 185, 187, 224, 286, 291, 356, 365
terror: 282
Tesalonicenses, Epístola a los (*v.* Biblia)
tesoro: 69, 249s., 346
Tethys: 340[131]
tétrada: 298
tetralogía: 414
tetramería: 401, 410
Tetramorphos (*v.* Cristo)
Theatrum chemicum: 194[4], 200[21], 202[31], 203[33], 204[36], 213[49], 215[59ss.], 217[69], 220[71, 73], 227[87], 241[8, 14], 243[18s., 23], 244[25], 245[30], 246[31], 250[38s.], 262[55], 292[13], 307[33], 346[149ss.], 373[39], 375[43], 377[49, 51, 53ss.], 378[60], 393[84], 414[108], 420[118]
theos pyrinos: 307, 397
Tiamat: 187
Ticino, río: 353
tiempo/era/edad: p. 3, 396
— cuarta edad del hierro: 169
— el t., el espacio y la causalidad: 251[42]
— era (*v.t.* Aion): p. 3, 137
—, espacio y (*v.* espacio)
tierra: 56, 78, 94, 118[85], 127[2], 129[34], 132, 133[45], 150, 158, 167, 169, 174, 175[37], 200, 204, 224, 236, 261, 263s., 292[13], 299[19], 327, 334[110], 340[131], 362, 372, 373[39], 374, 386
— campo: 22, 225, 231
— como elemento (*v.t.* elementos): 218, 241[16], 345[146], 376s., 387, 393, 395, 396[89], 420
— como materia: 218, 376, 389
— cósmica, cosmogónica: 157, 225, 330, 376
— ctónica: 362, 372, 389
— mundo terrenal: 231, 367
— volcánica: 393
— y cielo (*v.t.* cielo): 100, 218, 224, 259, 314, 340[132], 373, 400, 418
Tiferet: 425
Tifón: 129, 156, 186s., 189, 203
Tigris: 311
Timeo (*v.* Platón)
tinieblas: 199, 336
titán/titánico: 187
Tobías: 174
todo (*v.* cosmos)
toma de consciencia/conversión en consciente/hacer(se) consciente: 41[5], 42, 126, 185, 259, 286[12], 320, 377[56]
toro: 168, 185, 311, 356
torre, construcción de la: 144[70]
tortuga: 272, 356
totalidad (*v.t.* sí-mismo): p. 4, 4, 11, 40, 42, 45, 52, 58ss., 64, 70-76, 100, 115[74], 117, 123ss., 171, 203[35], 208s., 212, 216, 221, 224s., 251s., 260, 264s., 277, 283, 286, 289, 296s., 304s., 308, 312, 336, 339[128], 350s., 355, 379s., 388, 409s., 426ss.
—, arquetipo de la (*v.* arquetipo)
totemismo: 174
Tracia: 127
Tractatus aureus Hermetis (*v. Ars chemica*)
tradición: 282, 390[79]
transferencia: 363
transformación: p. 3, 10, 77s., 241, 249, 256, 260, 264, 274, 372, 377[53], 380, 408-415, 420

trascendental: 306
tríada: 42, 100, 156, 158[23s.], 288, 328, 330, 351, 358
triángulo: 148[82]
tricotomía: 118, 414
Trinidad: 66, 104, 141, 144, 200, 274, 307, 313, 319[65], 323, 325, 351, 380, 397[91], 399, 409
trono/entronización: 69, 104, 109s., 157, 167[8], 169, 188, 225, 272, 296, 309
Tuamutef: 188
Tuat: 187
Turba philosophorum (*v.t. Artis aurif.*; Manget; *Theatr. chem.*): 193, 213[49], 220, 241, 345[146], 394
Turukalukundram, pagoda de: 339[128]

Ugarit (*v.* Ras Shamrā)
unas (*v.*t. pirámides, textos de las): 187
unicornio: 234, 311
unidad/lo uno: 59s., 64, 76, 79[28], 99, 104, 112[73], 173, 200, 218, 251, 253, 263s., 301, 320, 342, 351[9], 353, 358, 375, 387, 397, 416s.
unión carnal/conyugal: 117, 256[49], 322
unión de los opuestos (*v. coniunctio oppositorum*)
universo (*v.* cosmos)
Upanishad
—, *Bṛihadâraṇyaka-*: 349
—, *Kena-*: 348
—, *Svetâsvatara-*: 223*
Urania: 145[71]
utopía/utópico(a): p. 4, 170, 282

vacuno, animal (*v.* toro)
valdenses: 139, 235
valor (*v.t.* sentimiento, valor sentimental/afectivo): 53s., 60s.
Vamana: 272
vas hermeticum (*v.* recipiente hermético)
Vedas, los: 176, 319
— *Rigveda*: 300[25]
vegetación/vegetativo: 386, 393
Venus (*v.t.* planeta): 240
verdad (*v.t. veritas*): 276[55]
verde (*v.* color)
veritas/verdad: 246, 248s., 264, 281, 303
víbora (*v.* serpiente)
víctima(s)/ofrenda/sacrificio: 15, 24, 79, 118, 147, 186, 204, 216, 236[101], 308s.
vida: 13, 17s., 21-24, 40, 44, 50, 57, 65, 75, 83, 118[85], 129[25], 130, 137, 140s., 146, 149[85], 174, 175[37], 187, 198, 202, 210s., 236, 243, 244[24], 253, 276[6], 279, 311s., 314, 323, 330, 334, 336, 345, 373, 377[56], 379, 386, 393, 414, 423
—, agua de: 240
— eterna: 237[104], 323, 336
— tras de la muerte (*v.t.* más allá): 174
— vital(es), proceso(s): 3
viento: 167, 185, 192, 236
— del norte: 185, 192
vino/cepa: 312, 353
— milagro del v. de Caná: 331
vinum ardens: 379
vir unus: 320
virgen: 127[4], 145[71], 164, 177, 218, 299[23], 339
virgo (*v.t.* zodíaco): 166, 194, 396
—, *beata*: 320
— *coelestis*: 145[71]
—, constelación: 173
Vishnú: 176, 272
visión: 26, 158, 304, 315-323, 336[118], 344[144], 351, 379
— de Arisleo: 200[20]
— de Esra (*v.t.* Biblia – Apócrifos): 178[49]
— de Ezequiel (*v.t.* Biblia): 191, 304
— de Isaías (*v.t.* Biblia): 104, 158
voluntad (*v.t.* Dios, voluntad de): 3, 11, 16, 48-51, 90s., 216
— libre albedrío: 9, 84
Vulcano: 393, 396

Yahvé: 77, 80, 99, 106s., 110, 118, 128, 158[29], 167s., 173[27], 178, 181, 183[8], 184s., 188, 283[10], 300, 307, 362
yahvítico: 99, 167[8], 171, 427
Yama: 339[128]
yang y yin: 104, 281
Yima: 389[78]
yo: 1-11, 13s., 34, 39, 41[5], 43ss., 47, 65, 79, 171, 185, 251s., 257, 272, 296s., 352, 356
—, consciencia del/yoica: 45, 53, 251s., 257, 261, 347

—, definición del: 9
—, personalidad yoica (*v.* personalidad)
yoga: 272

Zacarías (*v.* Biblia)
Zebaot/Sabaot: 110, 129, 283[10]
Zeešam: 330
Zen: 260
Zeus: 134, 322[75]
Zippora (*v.* Seforá)
zodíaco/signos zodiacales: 136, 147s., 149[84], 177, 181, 224, 230, 351, 366[23]
— Acuario: 136, 147ss.
— Aries: 128[13], 130[39], 137[53], 147, 154, 162
— Capricornio: 148[81], 173
— Géminis: 130, 134
— Libra: 130[39], 137[53]
— Piscis (*v.* pez)
— Virgo: 130[39], 163[4], 166, 173
Zohar: 168[11ss.], 180, 335
zorro: 129
zōn hydor: 200, 218, 287, 312, 323, 336

LA OBRA DE CARL GUSTAV JUNG

A. OBRA COMPLETA*

Volumen 1. ESTUDIOS PSIQUIÁTRICOS

1. Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos (1902)
2. Sobre la paralexia histérica (1904)
3. Criptomnesia (1905)
4. Sobre la distimia maniaca (1903)
5. Un caso de estupor histérico en una mujer en prisión preventiva (1902)
6. Sobre simulación de trastorno mental (1903)
7. Peritaje médico sobre un caso de simulación de trastorno mental (1904)
8. Peritaje arbitral sobre dos peritajes psiquiátricos contradictorios (1906)
9. Acerca del diagnóstico psicológico forense (1905)

Volumen 2. INVESTIGACIONES EXPERIMENTALES

ESTUDIOS ACERCA DE LA ASOCIACIÓN DE PALABRAS

1. Investigaciones experimentales sobre las asociaciones de sujetos sanos (C. G. Jung y F. Riklin, 1904/1906)
2. Análisis de las asociaciones de un epiléptico (1905/1906)
3. Sobre el tiempo de reacción en el experimento de asociación (1905/1906)
4. Observaciones experimentales sobre la facultad de recordar (1905)
5. Psicoanálisis y experimento de asociación (1905/1906)
6. El diagnóstico psicológico forense (1906/1941)
7. Asociación, sueño y síntoma histérico (1906/1909)
8. El significado psicopatológico del experimento de asociación (1906)
9. Sobre los trastornos de reproducción en el experimento de asociación (1907/1909)
10. El método de asociación (1910)
11. La constelación familiar (1910)

* Los paréntesis indican las fechas de publicación de originales y revisiones. Los corchetes señalan la fecha de elaboración del texto.

INVESTIGACIONES PSICOFÍSICAS

12. Sobre los fenómenos psicofísicos concomitantes en el experimento de asociación (1907)
13. Investigaciones psicofísicas con el galvanómetro y el pneumógrafo en sujetos normales y enfermos mentales (C. G. Jung y F. Peterson, 1907)
14. Nuevas investigaciones sobre el fenómeno galvánico y la respiración en sujetos normales y enfermos mentales (C. G. Jung y C. Ricksher, 1907)
15. Datos estadísticos del alistamiento de reclutas (1906)
16. Nuevos aspectos de la psicología criminal (1906/1908)
17. Los métodos de investigación psicológica usuales en la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Zúrich (1910)
18. Breve panorama de la teoría de los complejos ([1911] 1913)
19. Acerca del diagnóstico psicológico forense: el experimento forense en el proceso judicial ante jurado en el caso Näf (1937)

Volumen 3. PSICOGÉNESIS DE LAS ENFERMEDADES MENTALES

1. Sobre la psicología de la *dementia praecox*: un ensayo (1907)
2. El contenido de las psicosis (1908/1914)
3. Sobre la comprensión psicológica de procesos patológicos (1914)
4. Crítica del libro de E. Bleuler *Zur Theorie des schizophrenen Negativismus* (1911)
5. Sobre el significado de lo inconsciente en psicopatología (1914)
6. Sobre el problema de la psicogénesis en las enfermedades mentales (1919)
7. Enfermedad mental y alma («¿Enfermos mentales curables?») (1928)
8. Sobre la psicogénesis de la esquizofrenia (1939)
9. Consideraciones recientes acerca de la esquizofrenia (1956/1959)
10. La esquizofrenia (1958)

Volumen 4. FREUD Y EL PSICOANÁLISIS

1. La doctrina de Freud acerca de la histeria: réplica a la crítica de Aschaffenburg (1906)
2. La teoría freudiana de la histeria (1908)
3. El análisis de los sueños (1909)
4. Una contribución a la psicología del rumor (1910/1911)
5. Una contribución al conocimiento de los sueños con números (1910/1911)
6. Reseña crítica del libro de Morton Prince *The Mechanism and Interpretation of Dreams* (1911)

7. Acerca de la crítica al psicoanálisis (1910)
8. Acerca del psicoanálisis (1912)
9. Ensayo de exposición de la teoría psicoanalítica (1913/1955)
10. Aspectos generales del psicoanálisis (1913)
11. Sobre psicoanálisis (1916)
12. Cuestiones psicoterapéuticas actuales (Correspondencia Jung/Loÿ) (1914)
13. Prólogos a los *Collected Papers on Analytical Psychology* (1916/1917/1920)
14. El significado del padre para el destino del individuo (1909/1949)
15. Introducción al libro de W. Kranefeldt *Die Psychoanalyse* (1930)
16. La contraposición entre Freud y Jung (1929)

Volumen 5. SÍMBOLOS DE TRANSFORMACIÓN (1952)

[Reelaboración del libro *Transformaciones y símbolos de la libido* (1912)]

Volumen 6. TIPOS PSICOLÓGICOS

1. Tipos psicológicos (1921/1960)
2. Sobre la cuestión de los tipos psicológicos (1913)
3. Tipos psicológicos (1925)
4. Tipología psicológica (1928)
5. Tipología psicológica (1936)

Volumen 7. DOS ESCRITOS SOBRE PSICOLOGÍA ANALÍTICA

1. Sobre la psicología de lo inconsciente (1917/1926/1943)
2. Las relaciones entre el yo y lo inconsciente (1928)
3. Nuevos rumbos de la psicología (1912)
4. La estructura de lo inconsciente (1916)

Volumen 8. LA DINÁMICA DE LO INCONSCIENTE

1. Sobre la energética del alma (1928)
2. La función transcendente ([1916] 1957)
3. Consideraciones generales sobre la teoría de los complejos (1934)
4. El significado de la constitución y la herencia para la psicología (1929)
5. Determinantes psicológicos del comportamiento humano (1936/1942)
6. Instinto e inconsciente (1919/1928)

7. La estructura del alma (1927/1931)
8. Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico (1947/1954)
9. Puntos de vista generales acerca de la psicología del sueño (1916/1948)
10. De la esencia de los sueños (1945/1948)
11. Los fundamentos psicológicos de la creencia en los espíritus (1920/1948)
12. Espíritu y vida (1926)
13. El problema fundamental de la psicología actual (1931)
14. Psicología Analítica y cosmovisión (1928/1931)
15. Realidad y suprarrealidad (1933)
16. El punto de inflexión de la vida (1930-31)
17. Alma y muerte (1934)
18. Sincronicidad como principio de conexiones acausales (1952)
19. Sobre sincronicidad (1952)

Volumen 9/1. LOS ARQUETIPOS Y LO INCONSCIENTE COLECTIVO

1. Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo (1934/1954)
2. Sobre el concepto de inconsciente colectivo (1936)
3. Sobre el arquetipo con especial consideración del concepto de *anima* (1936/1954)
4. Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre (1939/1954)
5. Sobre el renacer (1940/1950)
6. Acerca de la psicología del arquetipo del niño (1940)
7. Acerca del aspecto psicológico de la figura de la Core (1941/1951)
8. Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares (1946/1948)
9. Acerca de la psicología de la figura del pícaro (1954)
10. Consciencia, inconsciente e individuación (1939)
11. Acerca de la empiria del proceso de individuación (1934/1950)
12. Sobre el simbolismo del mándala (1938/1950)
13. Mándalas (1955)

Volumen 9/2. AION (1951)

Volumen 10. CIVILIZACIÓN EN TRANSICIÓN

1. Sobre lo inconsciente (1918)
2. Alma y tierra (1927/1931)
3. El hombre arcaico (1931)
4. El problema anímico del hombre moderno (1928/1931)
5. Sobre el problema amoroso del estudiante universitario (1928)

6. La mujer en Europa (1927)
7. El significado de la psicología para el presente (1933/1934)
8. Acerca de la situación actual de la psicoterapia (1934)
9. Prólogo al libro *Reflexiones sobre la historia actual* (1946)
10. Wotan (1936/1946)
11. Después de la catástrofe (1945/1946)
12. El problema de la sombra (1946/1947)
13. Epílogo a *Reflexiones sobre la historia actual* (1946)
14. Presente y futuro (1957)
15. Un mito moderno. De cosas que se ven en el cielo (1958)
16. La conciencia moral (1958)
17. El bien y el mal en la Psicología Analítica (1959)
18. Prólogo al libro de Toni Wolff *Studien zu C. G. Jungs Psychologie* (1959)
19. El significado de la línea suiza en el espectro de Europa (1928)
20. El amanecer de un mundo nuevo. Reseña del libro de H. Keyserling: *Amerika. Der Aufgang einer neuen Welt* (1930)
21. Reseña de H. Keyserling *La révolution mondiale et la responsabilité de l'esprit* (1934)
22. Complicaciones de la psicología norteamericana (1930)
23. El mundo ensoñador de la India (1939)
24. Lo que la India puede enseñarnos (1939)
25. Apéndice: Nueve comunicaciones breves (1933-1938)

Volumen 11. ACERCA DE LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN OCCIDENTAL Y DE LA RELIGIÓN ORIENTAL

RELIGIÓN OCCIDENTAL

1. Psicología y religión (Terry Lectures) (1938/1940)
2. Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad (1942/1948)
3. El símbolo de la transformación en la misa (1942/1954)
4. Prólogo al libro de V. White *God and the Unconscious* (1952)
5. Prólogo al libro de Z. Werblowsky *Lucifer and Prometheus* (1952)
6. Hermano Klaus (1933)
7. Sobre la relación de la psicoterapia con la cura de almas (1932/1948)
8. Psicoanálisis y dirección espiritual (1928)
9. Respuesta a Job (1952)

RELIGIÓN ORIENTAL

10. Comentario psicológico al *Libro Tibetano de la Gran Liberación* (1939/1955)
11. Comentario psicológico al *Libro Tibetano de los Muertos* (1935/1960)

12. El yoga y Occidente (1936)
13. Prologo al libro de D.T. Suzuki *La Gran Liberación. Introducción al budismo zen* (1939/1958)
14. Acerca de la psicología de la meditación oriental (1943/1948)
15. Sobre el santón hindú. Introducción al libro de H. Zimmer *Der Weg zum Selbst* (1944)
16. Prólogo al *I Ching* (1950)

Volumen 12. PSICOLOGÍA Y ALQUIMIA (1944)

Volumen 13. ESTUDIOS SOBRE REPRESENTACIONES ALQUÍMICAS

1. Comentario al libro *El secreto de la Flor de Oro* (1929)
2. El espíritu Mercurio (1943/1948)
3. Las visiones de Zósimo (1938/1954)
4. Paracelso como fenómeno espiritual (1942)
5. El árbol filosófico (1945/1954)

Volumen 14/1. MYSTERIUM CONIUNCTIONIS I (1955)

Volumen 14/2. MYSTERIUM CONIUNCTIONIS II (1956)

Volumen 15. SOBRE EL FENÓMENO DEL ESPÍRITU EN EL ARTE Y EN LA CIENCIA

1. Paracelso (1929)
2. Paracelso como médico (1941/1942)
3. Sigmund Freud como fenómeno histórico-cultural (1932)
4. Sigmund Freud. Necrología (1939)
5. En memoria de Richard Wilhelm (1930)
6. Sobre la relación de la Psicología Analítica con la obra de arte poética (1922)
7. Psicología y poesía (1930/1950)
8. *Ulises*: un monólogo (1932)
9. Picasso (1932)

Volumen 16. LA PRÁCTICA DE LA PSICOTERAPIA

PROBLEMAS GENERALES DE LA PSICOTERAPIA

1. Consideraciones de principio acerca de la psicoterapia práctica (1935)
2. ¿Qué es psicoterapia? (1935)
3. Algunos aspectos de la psicoterapia moderna (1930)
4. Metas de la psicoterapia (1931)
5. Los problemas de la psicoterapia moderna (1929)
6. Psicoterapia y cosmovisión (1943/1946)
7. Medicina y psicoterapia (1945)
8. La psicoterapia en la actualidad (1945/1946)
9. Cuestiones fundamentales de psicoterapia (1951)

PROBLEMAS ESPECIALES DE LA PSICOTERAPIA

10. El valor terapéutico de la abreacción (1921/1928)
11. La aplicabilidad práctica del análisis de los sueños (1934)
12. La psicología de la transferencia (1946)

Volumen 17. EL DESARROLLO DE LA PERSONALIDAD

1. Sobre conflictos del alma infantil (1910/1946)
2. Introducción al libro de F. G. Wickes: *Analyse der Kinderseele* (1927/1931)
3. Sobre el desarrollo y la educación del niño (1928)
4. Psicología Analítica y educación (1926/1946)
5. El niño superdotado (1943)
6. El significado de lo inconsciente para la educación individual (1928)
7. Del devenir de la personalidad (1934)
8. El matrimonio como relación psicológica (1925)

Volumen 18/1. LA VIDA SIMBÓLICA

1. Sobre los fundamentos de la Psicología Analítica (1935)
2. Símbolos e interpretación de sueños (1961)
3. La vida simbólica (1939)

Complementos a los volúmenes 1, 3 y 4 de la *Obra Completa*

Volumen 18/2. LA VIDA SIMBÓLICA

Complementos a los volúmenes 5, 7-17 de la *Obra Completa*

Volumen 19. BIBLIOGRAFÍA

Los escritos publicados de C. G. Jung
Obras originales y traducciones
La *Obra Completa* de C. G. Jung
Seminarios de C. G. Jung

Volumen 20. ÍNDICES GENERALES DE LA OBRA COMPLETA

B. SEMINARIOS

Conferencias en el Club Zofingia ([1896-1899] 1983)
Análisis de sueños ([1928-1930] 1984)
Sueños infantiles ([1936-1941] 1987)
Sobre el Zaratustra de Nietzsche ([1934-39] 1988)
Psicología Analítica ([1925] 1989)
La psicología del yoga kundalini ([1932] 1996)
Visiones ([1930-1934] 1998)

C. AUTOBIOGRAFÍA

Recuerdos, sueños, pensamientos (con A. Jaffé) (1961)

D. EPISTOLARIO

Cartas I [1906-1945] (1972)
Cartas II [1946-1955] (1972)
Cartas III [1956-1961] (1973)
Correspondencia Freud/Jung (1974)

E. ENTREVISTAS

Conversaciones con Carl Jung y reacciones de A. Adler, de I. Evans (*The Houston films*) (1946)
Encuentros con Jung (1977)